Poznańskie Studia Teologiczne Adam Mickiewicz University in Poznań FACULTY OF THEOLOGY

Poznań Theological Studies

VOLUME 27



POZNAŃ 2013

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Poznańskie Studia Teologiczne

TOM 27



POZNAŃ 2013

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Międzynarodowa Rada Naukowa International Scientific Council

o. dr Thomas Blankenhorn (PUST Angelicum, Roma), ks. prof. UPJPII dr hab. Tadeusz Dzidek (UPJPII, Kraków), ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław), o. prof. dr Paolo Garuti OP (École Biblique, Jerozolima), o. prof. dr hab. Jacek Salij OP (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr Joseph Sievers (Pontificio Istituto Biblico, Roma), o. prof. dr Piotr Skonieczny (PUST Angelicum, Roma), ks. prof. dr Stefano Tarrocchi (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze)

Rada Wydawnicza Editorial Council

Dorota Drzewiecka-Nowak, ks. prof. UAM dr hab. Jacek Hadryś, o. prof. UAM dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP, ks. prof. UAM dr hab. Adam Przybecki, ks. prof. dr hab. Jan Szpet – przewodniczący, ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygralak

Redaktor naczelny Editor in Chief

o. prof. UAM dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP

Redaktorzy tematyczni Subject Editors

prof. dr hab. Krzysztof Stachewicz – filozofia, o. prof. dr hab. Adam Ryszard Sikora OFM – biblistyka, ks. prof. dr hab. Marek Pyc – teologia dogmatyczna, ks. prof. UAM dr hab. Adam Przybecki – teologia praktyczna, ks. dr Andrzej Pryba – teologia moralna

Redaktorzy językowi Language Editors

język polski: Mieczysława Makarowicz, język angielski: Ph.D. William F. Mahoney, mgr Małgorzata Wiertlewska, język niemiecki: dr Wolfram Hoyer OP, ks. dr Adam Kalbarczyk, język włoski: prof. dr Stefano Tarrocchi

Recenzenci tomu 27 (2013) Reviewers of the volume 27 (2013)

ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz (UMK, Toruń), ks. prof. USz dr hab. Janusz Bujak (USz, Szczecin), ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (UKSW, Warszawa), ks. prof. UPJPII dr hab. Tadeusz Dzidek (UPJPII, Kraków), ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław), o. prof. UPJPII dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap (UPJPII, Kraków), o. prof. UPJPII dr hab. Jarosław Kupczak OP (UPJPII, Kraków), prof. KUL dr hab. Krzysztof Leśniewski (KUL, Lublin), ks. prof. UMK dr hab. Zdzisław Pawłowski (UMK, Toruń), o. prof. dr hab. Jacek Salij OP (UKSW, Warszawa), o. prof. dr hab. Adam Sikora OFM (UAM, Poznań), prof. dr hab. Krzysztof Stachewicz (UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Henryk Wejman (USz, Szczecin).

Projekt okładki: Ewa Wąsowska

Wersją pierwotną czasopisma "Poznańskie Studia Teologiczne" jest wersja drukowana. Kolejne roczniki są dostępne na stronie internetowej czasopisma. Abstrakty publikowanych artykułów są dostępne w międzynarodowej basie danych "The Central European Journal od Social Sciences and Humanities (CEJSH).

Publikacja finansowana z konta kościelnego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

ISSN 0209-3472

Adres Redakcji

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny Poznańskie Studia Teologiczne ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań e-mail: pst@amu.edu.pl http://www.poznanskiestudia.amu.edu.pl

Zakład Graficzny UAM, ul. H. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań

Spis treści

Lukasz Toboła, Judg 4-5 and Ramesside Topographical Lists	7
Joseph Sievers, Chi era un fariseo? Un approccio prosopografico	13
Hans Waldenfels, Die Position der römisch-katholischen Kirche zum Dialog der Religionen	29
Bogdan Ferdek, 'Oikoumene' as an Instrument of Peace: the Catholic-Orthodox Dialogue in light of the Ravenna Document	61
Emery de Gaál, Pope Benedict XVI and humanity's quest for genuine peace. The christocentric response	69
Horst Bürkle, "Peace" – a basic issue in the Christian dialogue with Asian religions	81
Monika Adamczyk, Edith Steins Weg zur Wahrheit	91
Bogusław Kochaniewicz, Cinematographic Transformations of the Gospel. A Mariological Perspective	107
* * *	
Janusz Nawrot, Jaką rolę odgrywają starsi Izraela w tekstach przedstawiających epokę Mojżesza?	117
Mieczysław Mikołajczak, Biblijny profil Maryi w relacji "o narodzeniu Jezusa" (Mt 1,18-25) – propozycja interpretacji	139
Marcin Składanowski, Bóg i człowiek w teologii zorientowanej dialogicznie	149
Antoni Swoboda, Kształtowanie samoświadomości moralnej małżonka w nauczaniu św. Augustyna z Hippony	167
Jan Grzeszczak, Bonifacy VIII wobec średniowiecznych zwyczajów grzebalnych. Bulla <i>Detestande feritatis</i> i jej interpretacje	193
Jarosław Moskałyk, Doświadczenie historyczno-religijnej alienacji a współczesne relacje wewnątrz chrześcijaństwa	211
Anna Zellma, Szkolne nauczanie religii rzymskokatolickiej jako miejsce motywowania młodzieży do chrześcijańskiego działania	231
Recenzje	
Bogdan Poniży, Między judaizmem a hellenizmem. Σοφία Σαλωμῶνος księgą spotkania, Wydawnictwo WT UAM, Poznań 2013, ss. 183 (Adam Sikora)	243
Paweł Krupa OP, <i>Une grave querelle. L'Université de Paris, les Mendiants et la Conception Immaculée de la Vierge (1387-1390)</i> , Instytut Tomistyczny, Warszawa 2013, ss. 343 (Bogusław Kochaniewicz)	245
Horst Bürkle, Schriften zum missionarischen Dialog: Erkennen und Bekennen, Geheimnis der Völker, Glaube sucht Begegnung, EOS Verlag Sankt Ottilien 2010, 2013, 2013 (Bogdan Ferdek)	246

Łukasz Toboła

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny

Judg 4-5 and Ramesside Topographical Lists

The article discusses the significance of the data preserved on the Egyptian topographical lists from Karnak and Medinet Habu for the interpretation of the biblical tradition about Israelite conflict with Sisera, the warlord in service of Jabin, king of Canaan (Judg 4-5). The replacement of *q3yśr ybwn3* "Jabin's alliance" occurring on the list of Ramesses II by the *q3wś3 tib3rwtw* "band of Deborah" on the list of Ramesses III can be interpreted as an evidence of political changes which become an inspiration for the biblical accounts about the battle at Wadi Kishon.

The topographical list of Ramesses III inscribed on the Great Pylon of the Temple of Medinet Habu contains about 120 proper names inscribed on oval name-shields, referring to Canaanite territories conquered by the pharaoh about 1172 B.C.E.¹ The name-shield nr 85, placed directly under the Ramesses' right foot,² was transcribed by W.F. Edgerton and J.A. Wilson as $[q\acute{s}]t-br< k>^2$.³ A somewhat different transcription, $[q]-\acute{s}-t-b-r-n^2$, was suggested by J. Simons.⁴ However, as it can be deduced from the photograph, the sign transcribed as n-sign

¹ Most of them seems to be copied from the lists of Ramses II from Karnak. See, W.F. Edgerton, J.A. Wilson, *Historical records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu Volumes I and II Translated with Explanatory Notes*, Chicago 1936, p. 108; J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia*, Leiden 1937, p. 80. For the historical value of topographical lists of Ramesses III at Medinet Habu dealing with campaigning in Northern Syria – usually regarded as mere copies of earlier kings' exploits – see, D. Kahn, *Who is Meddling in Egypt's Affairs? The Identity of the Asiatics in the Elephantine Stele of Sethnakhte and the Historicity of the Medinet Habu Asiatic War Reliefs*, "Journal of Ancient Egyptian Interconnections" 2 (2010), p. 14-23. About methodological problems connected with interpretation of Egyptian topographical lists, see C. de Vit, *Egyptian methods of writing history*, "The Evangelical Quarterly" 28 (1956), p. 163-166.

² The Epigraphic Survey, *Medinet Habu, Volume II. The Later Historical Records of Ramses III*, Chicago 1932, Plate 76 B (photography); Plate 101 (drawing). See also K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, vol. 5, Oxford 1983, p. 95 (drawing).

 $^{^3}$ W.F. Edgerton, J.A. Wilson, *Historical records of Ramses III*, p. 110. The lacking initial *q*-sign is reconstructed by the analogy to the adjacent name-shields. The second hieroglyph is interpreted as hr-sign, carved erroneously instead the expected ± 3 -sign.

⁴ J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical lists*, p. 165 (transcription); p. 168 (commentary).

or unfinished *k*-sign, seems to be rather a simple, deep-cut, rectangular hole. The point not always respected in the analyses of the reliefs from Medinet Habu is the usage of plaster to cover up imperfections in the masonry and to eliminate erroneous parts of inscriptions. The deep-cut holes was carved to hold the plaster covering.⁵ The incision on the name-shield nr 85 seems to be a such secondary correction and consequently should be omitted in the transcription. The next hieroglyph, interpreted in former transcriptions as a *3*-vovel marker is rather an *tw*-sign.⁶ The last sign on this name-shield is the "hill-country" determinative.

The name can be then read as q-3-w- $\acute{s}3$ ti-b3-rw-tw. 7 Its first element, occurs also on other name-shields in the inscriptions of Ramesses II and Ramesses III. 8 S. Yeivin suggested that this term denotes Semitic tribes of Kushites $(kw \check{s})$. 9 His view was criticized by B. Oded, who argues that transcription $q3w\acute{s}$ reflects the theophorous element referring to the Edomite god Qaus. 10 This interpretation has been accepted by E.A. Knauf and E. Lipiński. 11 However, there is no clear evidence for the cult of this deity before 7^{th} century B.C. Moreover, several place names containing the element $q3w\acute{s}3$ seem to be in north Israel, not in Edom. 12 It appears to be more probable that the Egyptian $q3w\acute{s}3$ reflects the same root as the South Arabic gys_2 , "(military) unit" 13 or Aramaic $gyys^{14}$ "band (of raiders, robbers)". 15

⁵ H.H. Nelson, U. Hoelscher, *Medinet Habu 1924-28*, Chicago, p. 23.

⁶ The *tw*-sign, depicting buzzard, is often confused with 3-sign, depicting vulture. See, A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, Oxford 1957, p. 467; M. Collier, B. Manley, *How to read Hieroglyphs*, London 1998, p. 134.

⁷ The presented transcription reflects the so called "syllabic orthography" (also as "group writing") used by Egyptian for rendering of foreign terms and names. For practical reasons, it was usually simplified by former publishers (W.F. Edgerton, J.A. Wilson J. Simons *et caetera*). For the useful list of phonetic values reflected by different syllabic groups at Medinet Habu see M.C. Astour, *Mesopotamian and Transtigridian Place Names in the Medinet Habu Lists of Ramses III*, "Journal of the American Oriental Society" 88 (1968), p. 751.

⁸ J. Simons, Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists, 157-158, p. 164-169.

⁹ S. Yeivin, *Topographic and Ethnic Notes II. E. The Five Kushite Clans in Canaan*, "Atiqot" 3 (1961), p. 176-180. They should not be confused with Nubians (biblical "land of Kush").

¹⁰ B. Oded, *Egyptian References to the Edomite Deity Qaus*, "Andrew University Seminary Studies" 9 (1971), p. 47-50.

¹¹ E.A. Knauf, *Qaus in Agypten*, "Gottinger Miszellen" 73 (1984), p. 33-36; E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researchers*, Leuven 2006, p. 364.

¹² For example, *q3wś3 nrwm* seems to be located in the proximity of *q-w-m-s3-p-w-ti-i*, identified by J. Simons with Jinsâfût near Shechem. See, J. Simons, *Handbook of the Study of Egyptian Topographical lists*, p. 158. Compare also, *q3wś t3iśrw* or *q3wś3 tib3rwtw* mentioned below.

¹³ The usage of q in Egyptian transcription for Semitic g is reflected in the name for Gezer: qa-di-ra. See, J. Simons, Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists, p. 217.

¹⁴ A.F.L. Beeston, M.A. Ghul, W.W. Müller, J. Ryckmans, *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic)*, Louvain-la-Neuve 1982, p. 52; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London 1903, p. 237-238, 240.

¹⁵ It seems to be comparable to the word *š3św* 'vagrants' (famous Shasu), referring to the Semitic nomadic groups wandering on the skirts of Canaan.

The second part of the name, ti-b3-rw-tw, seems to reflect the Semitic lexeme tbrt or dbrt and can be interpreted as the reference to the settlement Daberath at the foot of Mount Tabor. This identification seems to be suggested by the adjacent name-shields, containing place names from the same region: nr 78 – y-n-nw-w-m (Yenoʻam), r0 nr 80 – r0 (Apheq), r1 nr 82 – r0 mktyr (Migdal), r1 nr 84 – r0 mtyr (Migdal), r2 nr 84 – r3 mš3r3 (probably Beth-shemesh on the territory of Issachar). r3

However, it should be noted that several of names with the element $q3w\dot{s}$ "band of..." preserved on the Egyptian topographical lists seem to contain a personal name as its second part: $q3w\dot{s}3$ r3'3 "band (of) Re'u'el", 22 $q3w\dot{s}3$ nrwm "band (of) Naram".... 23 In such a context it seems to be very probable that the lexeme tbrt / dbrt can be interpreted as the feminine personal name Deborah (dbwrt > dbwrh).

The name-shield nr 85 on the list of Ramses III corresponds contextually to the position of the name-shield nr 21 on the earlier list of Ramses II from Karnak (about 1275 B. C.), containing a different name, $q3y\acute{s}r$ ybwn3. ²⁴ The lexeme $q3y\acute{s}r$ can reflect Semitic term $q \acute{s}r$ "to bind, to ally, to conspire" and ybwn3 seems to render a Semitic personal name yb(y)n. ²⁵ The whole expression refers probably to 'the alliance of Jabin'.

¹⁶ Compare, Josh 19,12; 21,28. It can be identified with Dabbūriyah, the large village at the foot of Mount Tabor to its west, about 175 m above sea level and 7,5 km east of Nazareth. Josephus calls it Dabaritta (*BJ*, II, 21:3).

¹⁷ Here without expected '-sign. For the explanation see, J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists*, p. 145, 146, 168; Y. Aharoni (*The Land of the Bible: A Historical Geography*, [Philadelphia 1979] 33, 53, 178) identifies it with el-'Abeidiyeh, situated on the Jordan two miles south of the Galilean Sea.

¹⁸ J. Simons, Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists, p. 196.

¹⁹ Probably Majdal-Kurum, located 15 km north of Tel Hannaton. A.A. Burke, *Magdalūma*, *Migdālîm*, *Magdoloi*, *and Majādīl: The Historical Geography and Archaeology of the Magdalu* (*Migdāl*), "Bulletin of the American Schools of Oriental Research" 346 (2007), p. 51.

²⁰ Y. Aharoni, The Land of the Bible: A Historical Geography, p. 178.

²¹ Probably Khirbet Shemsin, east Tabor, 3 km north west of el-'Abeidiyeh.

²² S. Yeivin, *Topographic and Ethnic Notes II. E. The Five Kushite Clans in Canaan*, p. 177. The Semitic l is indicated in hieroglyphs by 3, r or nr.

²³ B. Oded, Egyptian References to the Edomite Deity Qaus, p. 48.

 $^{^{24}}$ J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists*, p. 157-158. This inconsistency is usually interpreted as an example how careless it was copied from the list of Ramses II. However, in the light of the epigraphic observations presented at the beginning of this article, it seems to be improbable that $q3w\dot{s}3$ tib3rwtw is a misshaped variant of $q3y\dot{s}r$ ybwn3. There are simply too many differences between these two names.

²⁵ The final syllabic *-bw-n3* instead the expected *-b-y-n3* seems to reflect the corruption in the Egyptian syllabic orthography frequently attested in the time of Ramses III, and perhaps in the time of Ramses II. See, W.F. Albright, *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*, New Haven 1934, p. 14, 20.

The data presented above can be summarized in the following way. In the times of Ramses II, certain Jabin controlled the region of the mount Tabor. However, in the times of Ramses III the name of Jabin was replaced on the topographical list by "the band from Daberath" / "the band of Deborah". It is very risky to reconstruct historical events from such limited and ambiguous evidence, but the same political change seems to be also reflected in the biblical tradition concerning the presence of Israelite troops on the slopes of the mount Tabor (Judg 4:6,12,14) and their conflict with Sisera, a mercenary²⁶ in service of king Jabin (Judg 4:2-3).

The replacement of "Jabin's alliance" by the "the band from Daberath" / "the band of Deborah" on the Egyptian topographical lists seems to confirm the order of events which can be deduced from the Book of Judges. Even if the further details of biblical account about the struggle of Israelites with Sisera are fictional or highly exaggerated, the appearance of the "the band from Daberath / the band of Deborah" on the list of Ramses III seems to deliver the additional chronological frame for dating events, which finally become an inspiration for the biblical tradition concerning the battle at Wadi Kishon.

On the one hand, the opening words of the Deborah's Song evidently presuppose the supremacy of Egypt in Canaan: *bpr' pr'wt byśr'l* "when Pharaohs ruled in Israel" (Judg 5:2).²⁸ In such a context, the events described in Judg 4-5 cannot be dated later than the reign of Ramesses III whose rule was the "swan song" of the Egyptian supremacy in Canaan.²⁹

²⁶ The name Sisera is not encountered so far in epigraphic sources, but its elements, namely Seisa/Sisa/Ziza and -ara occur in Anatolian anthroponymy. See, E. Lipiński, On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches, Leuven 2006, p. 62. The list of Ramesses III contains also the name q3wś t3iśrw, which can be interpreted as "the band of Sisera" (on Egyptian t = Hebrew s, see A.H. Gardiner, Egyptian Hieratic Texts, Leipzig 1911, p. 24, n. 7). Its localisations seems to correspond very well with the hypothetic location of biblical hršt hgwyym, the "garrison of mercenaries" identified by A. Zertal with El-Ahwat. The translation of hršt as "the defensive enclave, garrison" of mercenaries (literally, "foreigners") is based upon the Arabic cognate hrs, 'to guard': see E.M. Badawi, M.A. Haleem, Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage; Leiden 2008, p. 199. The fact that Sisera came to the Kishon instead of Tabor before battle with Barak suggests that Harosheth-Haggoyim was located south of the Kishon, in the territory of the Megiddo. A placing of Harosheth-Haggoyim south of the Kishon seems to be consistent with A. Zertal's identification of it with Ahwat in the Arunah pass (see, G.A. Sivan, Sisera and Harosheth Goiim, "Jewish Biblical Quarterly" 41 [2013], p. 100-101). The presence of the toponyms i-t-r "Asher" (nr 101) and r-š q-d-š "Holy Cape, that is Mount Carmel" (nr 108) in the proximity of q3ws t3isrw on the Egyptian topographical lists makes Zertal's hypothesis quite plausible.

²⁷ This local ruler should be differentiated from "Jabin, king of Hazor" mentioned in Josh 11. The pleonastic formula "Jabin, the king of Kanaan, who ruled in in Hazor" preserved only in Judg 4,2 seems to be a secondary harmonisation made by biblical redactor, who identified enigmatic Jabin "of Canaan" with the homonymous king of Hazor. See, N. Na'aman, *Literary and Topographical Notes on the Battle of Kishon (Judges IV-V)*, "Vetus Testamentum" 40 (1990), p. 430.

²⁸ R.D. Miller II, When Pharaohs ruled: on the translation of Judges 5:2, "Journal of Theological Studies" 59 (2008), p. 650-654.

²⁹ I. Singer, Egyptian, Canaanites, and Philistines in the Period of the Emergence of Israel, in:

On the other hand, the mention of Anatolian warlord Sisera, seems to suggest the influence of Sea Peoples, mentioned at the first time in the inscriptions from the 5th year of Merneptah (1208 B.C.)³⁰ and therefore it provides us with clear *terminus post quem*.

From the death of Merneptah to the rise to power of Ramesses III, Egypt was beset with internal difficulties and power struggles³¹ and we have at our disposal almost no secure evidence about its control over Canaan during this twenty-years' period (1203-1183 B.C.).³² We can then assume, that when Egyptian hegemony in Syria-Palestine temporarily faded, several Canaanite rulers and tribal chiefs immediately snatched the opportunity and initiated local wars and revolts. This conclusion coincides with image of political and economic chaos preserved in Judg 5:6-8. The struggle between Israelites and alliance of king Jabin can be interpreted as one of such local conflicts. These rebellious actions presumably provoked the intervention of Ramesses III and his restoration of Egyptian management in this region, evidenced by the inscriptions and reliefs from Medinet Habu.³³

Sdz 4-5 i egipskie listy topograficzne z czasów Ramzesa III i Ramzesa III

Streszczenie

Artykuł podejmuje zagadnienie możliwych paraleli pomiędzy zapisami z list topograficznych Ramzesa II i Ramzesa III oraz biblijnym opisem konfliktu pomiędzy Izraelitami a Siserą, dowódcą wojsk kananejskiego władcy Jabina (Sdz 4-5). Zamiana wzmianki o *q3yśr ybwn3* "sprzymierzeniu Jabina" z listy Ramzesa II na *q3wś3 tib3rwtw* "hordę (z) Daberat" (względnie "hordę Debory") w wykazie podbojów Ramzesa III może być interpretowana jako świadectwo istotnych zmian politycznych w rejonie góry Tabor, które zaszły na przestrzeni około jednego wieku. Niewykluczone, że do tych samych wydarzeń nawiązuje biblijna tradycja zachowana w Sdz 4-5.

Słowa kluczowe

Księga Sędziów, Debora, Ramzes II, Ramzes III, egipskie listy topograficzne

Keywords

Book of Judges, Deborah, Ramesses II, Ramesses III, Egyptian topographical lists

From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel, eds. I. Finkelstein, N. Na'aman, Jerusalem 1994, p. 293.

³⁰ E. Lipiński, On the Skirts of Canaan, p. 36.

³¹ G. Dembitz, *The Decree of Sethos II at Karnak: Further Thoughts on the Succession Problem after Merenptah*, in: *Proceedings of the Fourth Central European Conference of Young Egyptologists 31 August-2 September 2006*, eds. K. Endreffy, A. Gulyas, Budapest 2007, p. 91-108.

³² I. Singer, Egyptian, Canaanites, and Philistines in the Period of the Emergence of Israel, p. 290.

³³ I. Singer, Egyptian, Canaanites, and Philistines in the Period of the Emergence of Israel, p. 290-293.

Joseph Sievers
Pontificio Istituto Biblico, Roma

Chi era un fariseo? Un approccio prosopografico¹

Penso che tutti abbiamo un'idea approssimativa su chi erano o sono – i farisei. Le due definizioni del fariseo nel dizionario italiano di Zingarelli sono abbastanza semplici:

- «1. Seguace di un'antica setta religiosa ebraica che si distingueva per la rigida e formale osservanza della Legge mosaica.
- 2. (figuratamente) Chi con falsità e ipocrisia si preoccupa della forma più che della sostanza delle sue azioni»².

Le definizioni in dizionari di altre lingue come l'inglese, lo spagnolo, il tedesco sono simili. In tedesco, "Pharisäer" è in terzo luogo il nome di una bevanda che sembra un semplice caffè con panna, ma nasconde ("con ipocrisia") l'aggiunta di una buona dose di Rum.

Il problema con queste definizioni è che la prima è almeno in parte errata e la seconda e la terza sono basate su una cattiva interpretazione di alcuni testi del Nuovo Testamento. Purtroppo bisogna pur dire che qui non si tratta solo di un errore del lessicografo o dello storico che gli ha fornito l'informazione, ma di un'interpretazione teologica assai diffusa che ha avuto delle conseguenze molto gravi. Le parole hanno le proprie storie e qui vorrei risalire al significato di una parola-chiave per il rapporto tra chiesa nascente e giudaismo.

Chi erano veramente questi personaggi chiamati «farisei»? La spiegazione della parola sembra assai semplice. «Farisei» viene dal greco *pharisaioi*, traslitterazione dell'aramaico *perishaya* che è analogo all'ebraico *perushim*. Il significato di questo termine, mai spiegato nelle principali fonti antiche, è probabilmen-

¹ Questo testo è una versione riveduta e aggiornata di una conferenza tenuta a Napoli il 17 gennaio 1991 in occasione della giornata per il dialogo ebraico-cristiano indetta dalla Conferenza Episcopale Italiana, pubblicata come *Chi erano i farisei? Un nuovo approccio a un problema anti-co*, "Nuova Umanità" 75/76 (maggio-agosto 1991) 53-68. Per una diversa versione inglese si veda J. Sievers, *Who Were the Pharisees?*, in: *Hillel and Jesus*, ed. J.H. Charlesworth, Minneapolis 1997, 137-155

² Il Nuovo Zingarelli: Vocabolario della lingua italiana di Nicola Zingarelli, Bologna, 11^a ed. 1986. Vedi anche P. Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle* (San Francisco 2009), 125 su definizioni di "Pharisee" in inglese.

te legato all'idea della parola ebraica *parush* – «separato», anche se non sappiamo da chi o da che cosa i farisei erano separati³. La rarità dell'uso nelle fonti ebraiche e aramaiche e l'uso anche decisamente polemico o spregiativo del termine rendono abbastanza probabile la tesi che non è stato un nome scelto originariamente dai membri stessi del gruppo⁴. Sembra invece essere stato usato prima da estranei, così come più tardi il termine «protestante» è stato introdotto da oppositori di Lutero prima di servire per l'autodefinizione.

A parte il problema del nome, molti studiosi si sono occupati di definire l'identità, la storia e le idee dei farisei. Infatti, ci sono molti volumi su questi argomenti, e naturalmente non si può esaurire la problematica in una breve esposizione come questa⁵.

Il problema iniziale più grave è quello delle fonti. Da dove possiamo attingere un quadro realistico del gruppo di persone chiamato «farisei»? In sostanza ci sono cinque tipi di fonti: In primo luogo c'è la vasta letteratura rabbinica. I suoi autori, i rabbini del secondo, terzo, quarto, quinto e sesto secolo, sono generalmente considerati successori dei farisei. Il legame fra questi e quelli, però, non è così chiaro come potrebbe sembrare.

³ Cf. A.I. Baumgarten, *The Name of the Pharisees*, "Journal of Biblical Literature" 102 (1983), pp. 411-428.

⁴ Ibid., pp. 425-428.

⁵ A. Michel, J. Le Moyne, *Pharisiens*, "Dictionnaire de la Bible. Supplément" Vol. 7 (1966), 1022-1115. Questa rimane la più ampia collezione delle fonti, con particolare attenzione al Nuovo Testamento e ai rapporti tra Gesù e i farisei.

J. Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70*, 3 volumi, Leiden 1971. Include un'ampia, seppure a volte polemica, esposizione della letteratura precedente (vol. III, pp. 320-368). Tratta in modo critico le tradizioni rabbiniche, ma l'appartenenza al fariseismo non è accertabile per la maggioranza dei personaggi studiati.

J. Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs, New Jersey 1973. Una ricostruzione basata su studi separati dei farisei in Flavio Giuseppe, nel Nuovo Testamento, e nella letteratura rabbinica.

E. Rivkin, *A Hidden Revolution. The Pharisees' Search for the Kingdom Within*, Nashville 1978. Una costruzione originale basata su un uso spesso acritico delle fonti.

A.J. Saldarini, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*, Wilmington, Delaware: M. Glazier, 1988 (Grand Rapids, MI 2001). Usa modelli sociologici per cercare di enucleare la funzione dei gruppi indicati.

M. Pelletier *Les Pharisiens. Histoire d'un parti méconnu*, Paris 1990. *Haute vulgarisation* – ma non tiene conto sufficientemente degli studi recenti sopraccitati.

S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study*, Leiden 1991. Uno studio sistematico e critico dei vari brani in cui Flavio Giuseppe parla dei farisei.

D.B. Gowler, *Host, Guest, Enemy, and Friend: Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (Emory Studies in Early Christianity), New York 1991. Focalizza la funzione letteraria dei farisei in Luca/Atti.

In Quest of the Historical Pharisees, eds. J. Neusner, B. Chilton, Waco, TX 2007. Una serie di contributi critici sullo stato attuale della ricerca sui farisei.

Infatti, sempre di più ci si rende conto della problematicità di questo legame, sia perché è scarsamente attestato nelle fonti antiche sia perché, quando fu redatto poco dopo l'anno 200 il primo documento di questa vasta letteratura, la Mishnà, la situazione era radicalmente cambiata rispetto ai secoli precedenti. Il tempio di Gerusalemme era stato distrutto nel 70 e perciò i sacrifici e le funzioni sacerdotali erano cessati. Neppure esistevano più i vari gruppi che erano stati attivi nel primo secolo, tra cui i sadducei, gli esseni e persino i farisei stessi. Perciò non si può usare indiscriminatamente la letteratura rabbinica come fonte autorevole per i farisei.

La seconda fonte sono le opere dello storico Flavio Giuseppe, indispensabili per ricostruire la storia sia della Giudea in generale che dei farisei in particolare. Fra poco avremo da dire qualcosa di più su quest'autore e sui suoi rapporti con i farisei.

La terza fonte è il Nuovo Testamento, dal quale derivano gli elementi principali per la conoscenza diffusa dei farisei. Se non ci fosse l'identità del nome, sarebbe difficile pensare che la letteratura rabbinica, Flavio Giuseppe, i vangeli, gli *Atti degli Apostoli* e san Paolo parlano del medesimo gruppo. Infatti, in passato molti esegeti e teologi cattolici e protestanti hanno costruito un'immagine dei farisei basata quasi esclusivamente sui vangeli sinottici, mentre autori ebrei hanno usato le fonti rabbiniche per arrivare a un quadro completamente diverso.

Una quarta fonte sono vari documenti di Qumran che documentano opinioni e conflitti tra vari gruppi, tra cui si può scorgere uno chiamato "cercatori di cose lisce" (דורשי[ה]חלקות), identificabile con i farisei⁶. Come nella maggioranza dei casi negli scritti di Qumran, però, non emergono persone identificabili o nominate come membri di questo gruppo.

Un quinto e ultimo tipo di fonte è costituito dalla letteratura cristiana tardoantica, conservata sia nei cosiddetti Apocrifi del Nuovo Testamento, sia nella vasta letteratura patristica, dove si possono raccogliere alcune informazioni interessanti, non contenute nelle altre fonti. Questi testi, però, ci informano più sulla percezione dei farisei nei secoli dopo la loro scomparsa che dei farisei "storici."

In queste opere spesso si possono notare delle tendenze o anti-giudaiche oppure apologetiche, che tutte e due portano a distorsioni della realtà. E chiaro che uno studio serio deve tenere conto il più possibile di tutte le fonti attendibili e delle loro tendenze particolari. Tra gli studiosi la complessità delle questioni sulle fonti e sulle origini, storia e dottrine dei farisei ha portato a soluzioni diverse e spesso contraddittorie. Probabilmente non esagero dicendo che la domanda di chi erano i farisei e di che cosa sappiamo su di loro non è mai stata così aperta come è oggi, e ciò nonostante i notevoli sforzi della ricerca – e anche a causa di questi sforzi. Tale situazione è evidente in un piccolo libro di Günter Stemberger,

⁶ 4QpNah, passim.

nel quale dimostra, quanto siano infondate molte ipotesi sui farisei, anche se non riesce a proporre un coerente quadro alternativo⁷.

Dopo decenni di ricerca intensa vi è almeno un risultato accertato: sappiamo molto meno dei farisei di quanto pensava sapere una generazione precedente. Come esempio vorrei citare l'autorevole *Cambridge History of Judaism*. Nel secondo volume (1989), Louis Finkelstein (1895-1991) senza esitazione collocò l'origine dei farisei al tempo di Ezra e Nehemia⁸. Nel terzo volume (1999), Schaper cerca ancora, seppure più cautamente, di ricostruire una storia molto ipotetica dei farisei, individuando i loro inizi al tempo di Giuda Maccabeo⁹. Nel quarto volume, invece Lapin sceglie un approccio più minimalista, evidenziato già nel sottotitolo "Unrecoverable Origins" [of the Rabbinic Movement]¹⁰.

Qui ho cercato di attingere direttamente dalle fonti antiche ed ho preferito non entrare nel merito di valutazioni passate, già discusse in varie opere¹¹.

Per partire da un terreno il più possibile sicuro e circoscritto, ho pensato di usare solo dei testi in cui si parla esplicitamente di persone identificate come farisei. Quindi per questo tipo di analisi i testi di Qumran non offrono dati pertinenti. Ciò non vuol dire che occorre sempre trovare la parola «farisei» per essere certi di aver a che fare proprio con loro. Lascerò fuori considerazione, ad esempio, i vari brani in cui Flavio Giuseppe descrive alcune delle loro idee, brani senz'altro importantissimi. Non mi dilungherò nemmeno sui passi dei vangeli che trattano, spesso in un confronto polemico, dei farisei come gruppo.

A volte, per conoscere meglio un gruppo di persone, aiuta il far conoscenza personale di alcuni membri di esso, e non solo dei capi. Riguardo ai farisei esistono tante generalizzazioni o anche pregiudizi. Questo breve studio vuole aiutare a superare queste tendenze, evitando sia la polemica che l'apologetica, applicando un approccio prosopografico allo studio dei farisei. Vorrebbe cioè presentare tutti gli individui conosciuti come farisei. Così evidentemente non si arriverà a parlare di tutti gli aspetti della loro vita. Quindi lo scopo di quest'analisi non

⁷ G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (Stuttgarter Bibel-Studien 144; Stuttgart 1991) (tradotto in inglese e italiano).

⁸ L. Finkelstein, *The Cambridge History of Judaism*, vol. 2 (Cambridge 1989), 229. Cf. *idem*, *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, 3rd ed. with supplement, Philadelphia 1962. Nella prefazione alla prima edizione di quest'opera (1938), Finkelstein affermò riguardo ai farisei: "Judaism, Christianity, and Mohammedanism all derive from this ancient Palestinian Society (i.e. the Pharisees) ... Fully half of the world adheres to Pharisaic faiths" (*ibid.* ix).

⁹ The Cambridge History of Judaism, vol. 3, 1999, pp. 402-427.

¹⁰ The Cambridge History of Judaism, vol. 4, 2006, pp. 207-208.

¹¹ H.-G. Waubke, *Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts* (BHTh 107 Tübingen 1998); R. Deines, *Die Pharisäer: ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz* (WUNT 101; Tübingen 1997); J. Neusner, *Pharisees Before 70*, vol. 3, pp. 320-368; Ch. Klein, *Anti-Judaism in Christian Theology*, Londra 1978, pp. 67-91; E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Londra 1977, pp. 1-12, 33-75.

è tanto di dare una visione globale della storia o ideologia dei farisei. Invece vuole presentare il volto umano, qualcosa dell'individualità, di alcuni membri del gruppo. Devo premettere ancora che tutto il mio lavoro si basa su testi della letteratura antica, che ci presentano sempre un'immagine letteraria, mai semplicemente una realtà storica.

Siamo necessariamente influenzati dall'immagine presentata dai vari autori, inclusa la loro autopresentazione nei casi di Flavio Giuseppe e di Paolo. Questi due autori sono ben noti dai loro scritti e dall'influenza che hanno avuto e continuano ad avere. Nessuno dei due però ha le carte in regola quanto all'appartenenza al gruppo dei farisei.

1. Infatti, il primo di questi due autori, seppure si associa in qualche modo ai farisei, aveva gravi problemi di identità. Si tratta di Flavio Giuseppe, storico ebreo nato nel 37 e morto attorno alla fine del primo secolo. Egli si proclama discendente dei re e sommi sacerdoti della famiglia dei Maccabei. Divenne comandante di forze ebree contro Roma nella grande guerra che culminò nella distruzione di Gerusalemme e del Tempio nell'anno 70. Preso prigioniero dai romani fu liberato dopo aver preannunciato accuratamente che Vespasiano sarebbe diventato imperatore. Visse poi a Roma con una pensione datagli dallo stesso Vespasiano. Venne denunciato da altri ebrei come traditore.

I suoi libri sulla storia degli ebrei sono una fonte di valore unico, specialmente per il periodo di 250 anni che va dai Maccabei fino alla grande guerra contro Roma. Oltre alle *Antichità Giudaiche*, alla *Guerra Giudaica* e al *Contra Apionem*, ci ha anche lasciato un'autobiografia (*Vita*), che è soprattutto un'apologia per il suo ruolo nella guerra. All'inizio di quest'opera afferma: «Avendo raggiunto l'età di diciannove anni, incominciai a comportarmi (*oppure*: «a partecipare alla vita pubblica») seguendo la scuola dei farisei che è molto vicina a quella che i greci chiamano la scuola stoica» (*Vita*, 12).

Flavio Giuseppe ci dice che prima di questo si era accuratamente istruito sulle varie scuole o sette ebraiche, passando anche tre anni nel deserto con un asceta. Non ci indica invece che cosa voleva dire per lui «seguire la scuola dei farisei»¹². Infatti, nei suoi libri in genere non parla da membro del gruppo, anche se qualche volta esprime convinzioni che altrove ha caratterizzato come tipiche dei farisei¹³. Solo una volta ci dice che si mise in contatto di nuovo «con i sommi sacer-

¹² Steve Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees*, pp. 342-356) ha ipotizzato che Flavio Giuseppe, per cominciare una carriera politica, doveva necessariamente appoggiarsi ai farisei, come dovevano fare anche i sadducei, e che quindi egli non intendeva mai dirsi propriamente fariseo. Questa tesi è interessante e degna di considerazione, ma non sembra tener conto sufficientemente dell'analogia con gli stoici, i quali all'epoca di Domiziano costituivano una minoranza perseguitata.

¹³ Libera volontà e provvidenza (G. Flavio, *Antichità Giudaiche*, 16.398); cf. G. Flavio, *Guerra Giudaica*, 2.163; G. Flavio, *Antichità Giudaiche*, 13.172; 18.13. Vedi H.W. Attridge, *Josephus*

doti ed i farisei più illustri» (*Vita*, 21), per cercare insieme a loro, invano, di evitare la guerra.

Per il resto ci informa di una delegazione composta di tre farisei più un figlio di un sommo sacerdote. Questi vennero mandati da un altro fariseo, molto illustre, Simone figlio di Gamaliele, per ordinare la sua (di Flavio Giuseppe) deposizione da generale in Galilea¹⁴. Dopo varie vicende egli arresta questi ambasciatori e li rimanda a Gerusalemme. Queste sono in pratica le uniche notizie che Flavio Giuseppe ci dà dei suoi rapporti con altri farisei. Quindi è ben comprensibile che la sua affermazione di appartenenza al gruppo sia stata messa in dubbio, almeno per il periodo prima degli anni 90, quando scrisse le *Antichità*, di cui l'autobiografia è un'appendice. Lì, infatti, adoperò un atteggiamento almeno in parte più favorevole ai farisei.

2. Il secondo fariseo autodichiarato è, naturalmente, Saulo di Tarso, ossia san Paolo. Nella lettera ai Filippesi presenta il suo curriculum:

«Circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei, quanto alla legge, fariseo; quanto a zelo, persecutore della chiesa; quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge, irreprensibile» (*Fil* 3, 5-6).

Questo è l'unico riferimento esplicito nelle sue lettere al suo essere o essere stato fariseo. Pertanto per lui l'essere fariseo è legato alla «legge», cioè alla Torà. Dobbiamo anche riconoscere che Paolo ormai rivolge il suo zelo in un'altra direzione e che afferma di contare tutti questi possibili vantaggi come una perdita – se confrontati con la sua conoscenza di Cristo.

Ciò nonostante si può notare una fierezza di Paolo, non solo della sua discendenza ebraica, ma anche della sua appartenenza ai farisei. Rileva la serietà del suo impegno anche nella lettera ai Galati: «superavo nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, essendo particolarmente zelante per le tradizioni dei padri» (*Gal* 1,14). Non è sicuro se altri farisei sarebbero stati d'accordo con questo giudizio, ma senz'altro Paolo sottolinea l'importanza della Torà e delle tradizioni dei Padri nella sua comprensione del giudaismo farisaico¹⁵. Non

and His Works, in: Jewish Writings of the Second Temple Period, ed. Michael Stone (Compendia ... Section 2 Vol. II) Assen 1984, pp. 226-227. Idem, The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates judaicae of Flavius Josephus, Missoula 1976, pp. 178-179.

¹⁴ G. Flavio, Vita, 191-332; cf. G. Flavio, Guerra Giudaica, 2.627-631; S.J.D. Cohen, Josephus in Galilee and Rome, Leiden 1979; S. Schwartz, Josephus and Judaean Politics, Leiden 1990.

¹⁵ È da notare che anche Flavio Giuseppe si esprime in termini analoghi riguardo alla sua eccellenza precoce (*Vita*, 8).

c'è ragione di dubitare che, almeno prima della sua esperienza sulla strada di Damasco, Saulo/Paolo fosse stato un fariseo autentico.

Negli *Atti degli Apostoli*, Luca ci riferisce di più su Paolo il fariseo. Egli tratta però i dati storici con grandissima libertà. Fa affermare a Paolo che è stato «educato ai piedi di Gamaliele nella più precisa osservanza della legge paterna, pieno di zelo per Dio, come oggi siete tutti voi» (*At* 22,3). Qui, quindi, Luca sottolinea di nuovo l'osservanza della Torà come elemento centrale. Aggiunge la parola *akribeia*, cioè «precisione» nell'osservanza, parola spesso fraintesa come «rigidità» o «scrupolosità». Qui mi sembra di intravvedere un grosso errore, che poi si riflette nella definizione sopraccitata dai dizionari: la parola *akribeia*, infatti, viene spesso attribuita ai farisei nelle varie fonti, ma significa tutt'altro che «rigidezza». Anzi, quest'acribia veniva proprio usata per adattare la pratica della Torà a ogni nuova situazione, nella più grande flessibilità.

L'affermazione più sconcertante si trova poi nel capitolo successivo degli *Atti degli Apostoli*. In un discorso di autodifesa davanti al sinedrio, composto di sadducei e farisei, Paolo dice: «Fratelli, io sono un fariseo, figlio di farisei» (*At* 23,6). Paolo è davvero rimasto fariseo? Era possibile essere seguace di Gesù Cristo e rimanere fariseo? Almeno per Luca evidentemente sì¹6. Infatti, in occasione del cosiddetto Concilio di Gerusalemme menziona «alcuni della Scuola (o «del partito») dei farisei che erano diventati credenti» (in Gesù)¹7. Le affermazioni che Luca mette in bocca a Paolo sono difficilmente verificabili (anche lo studio di Paolo sotto Gamaliele suscita gravi dubbi). Possiamo però notare che almeno Luca ci tiene a sottolineare la vicinanza tra farisei e primi cristiani e lo considera un onore per Paolo aver studiato sotto Gamaliele (di quest'ultimo parleremo ancora). Un noto esegeta afferma: «Quel- lo che sta a cuore a Luca è la verità che tra ebrei e cristiani i ponti non sono stati interrotti. È sincera convinzione di Luca che in ultima analisi una comunione tra farisei e cristiani è possibile»¹8.

Quindi finora abbiamo esaminato gli unici due individui che si sono autodefiniti farisei. Nessuno dei due può essere considerato rappresentativo del gruppo ma Paolo ci indica alcuni elementi parziali dell'identità farisaica, mentre Flavio Giuseppe rimane la fonte più importante per la loro storia. Il suo rapporto con il gruppo, seppure molto problematico, deve essere tenuto in conto nella valutazione delle sue affermazioni generali sul gruppo.

¹⁶ Questa possibilità viene presa in seria considerazione anche recentemente, seppure con dubbi: P. Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle* (San Francisco 2009), pp. 132-149. Questo capitolo è intitolato "Paul the (Ex?)-Pharisee".

¹⁷ At 15,5. La parola *hairesis* qui viene spesso tradotta «setta» (vedi traduzione CEI). Questa traduzione è' problematica, a meno che non si intenda che queste persone erano ex-membri «della setta dei farisei».

¹⁸ E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 7a ed., 1977, p. 615. Similmente F. Mussner, *Apostelgeschichte*, Neue Echter Bibel, Würzburg 1984, p. 138.

Vediamo ora gli altri individui identificabili come farisei.

3. Il primo in ordine cronologico è un certo Eleazar. Egli sta al centro di un racconto leggendario sulla rottura dei rapporti fra il sommo sacerdote Giovanni Ircano (135-104 a.C.) e i farisei. Durante un banchetto dato da Ircano per i suoi amici farisei, essi non trovano nulla da rimproverargli. Solo Eleazar chiede le sue dimissioni da sommo sacerdote. Ircano rimane comprensibilmente irritato e chiede ai farisei di stabilire una pena per tale arroganza. Questi suggeriscono di flagellarlo, ma Ircano considera tale pena troppo leggera e quindi un insulto alla sua dignità. Perciò rompe il rapporto con i farisei, di cui era stato discepolo, e si associa ai sadducei. Questa storia è assai leggendaria e incredibile in alcuni dettagli¹⁹. Eleazar viene associato ai farisei, ma non viene esplicitamente identificato come uno di loro²⁰. Un commento di Flavio Giuseppe sembra particolarmente interessante: «Essi non consideravano giusto condannare a morte qualcuno per calunnia, e comunque i farisei sono per natura miti in materia di pena»²¹. Quindi Flavio Giuseppe sottolinea una qualità che spesso si nega ai farisei. Eleazar comunque, se era uno di loro, viene nominato perché la sua mancanza di rispetto verso il sommo sacerdote rappresentava un'eccezione.

4. Il secondo individuo identificato come fariseo entra in scena all'età di Erode il Grande. Flavio Giuseppe lo chiama «Pollion il Fariseo». Siccome è associato a un suo discepolo di nome Samaias, molti studiosi riconoscono in questi personaggi Avtalyon e Shemaya, due saggi ben noti dalla letteratura rabbinica²². Flavio Giuseppe indica solo il maestro come fariseo, non il discepolo. Penso che bisogna prendere questa distinzione sul serio. Nello stesso modo, l'affermazione che il sommo sacerdote Ircano fu discepolo dei farisei non equivale a dire che egli era fariseo²³.

Secondo Flavio Giuseppe, comunque, Pollion era un personaggio importante, il capo di una scuola, il quale aveva aiutato Erode in due occasioni e per questo, insieme ai suoi seguaci venne esentato da Erode dal prestare un giuramento di lealtà. Quindi è possibile che Pollion/Avtalyon fosse un rappresentante autore-

¹⁹ G. Flavio, *Antichità Giudaiche*, 13.288-298. Cf. J. Sievers, *The Hasmoneans and Their Supporters: From Mattathias to the Death of John Hyrcanus*, Atlanta 1990, pp. 147-150. E. Main, *Les Sadducéens vus par Flavius Josèphe*, "Revue Biblique" 97 (1990), pp. 161-206, specialmente 190-202.

 $^{^{20}}$ Contro tale identificazione si veda anche l'analoga leggenda nel *Talmud di Babilonia* (da ora in poi abbreviato b, seguito dal nome del trattato), *Qiddushin*, 66a.

²¹ Antichità Giudaiche, 13.294.

²² Antichità Giudaiche, 15.3-4,370; cf. Mishnà (d'ora in poi abbreviata m, seguito dal nome del trattato) Hagiga, 2,2; mAvot, 1, 10-11; L. Feldman, The Identity of Pollio, the Pharisee, "Jewish Quarterly Review" 49 (1958-1959) 53-62. Contro tale identificazione J. Neusner, Pharisees before 70, 1,159.

²³ Antichità Giudaiche, 13.288.

vole dei farisei. La tradizione rabbinica molto più tardi chiamerà Avtalyon uno dei due uomini più grandi della sua generazione²⁴.

5. Un altro personaggio che da Flavio Giuseppe viene descritto come fariseo è un certo Saddok, il quale insieme a Giuda il Galileo iniziò un movimento rivoluzionario al tempo del censimento di Quirino (6/7 d.C.). Flavio Giuseppe chiama questo gruppo la «Quarta Filosofia» (dopo Esseni, Sadducei e Farisei) e dice nel suo primo racconto che la scuola di Giuda il Galileo non aveva niente in comune con gli altri gruppi²⁵. Più tardi però afferma che questo gruppo è d'accordo in tutto con i farisei, eccetto che nella sua invincibile passione per la libertà²⁶. Incontriamo quindi un altro fariseo non rappresentativo e, almeno secondo Flavio Giuseppe, andato fuori strada tra i rivoluzionari che lo storico detesta.

Se ora guardiamo i Vangeli, nei circa 90 riferimenti a farisei, essi appaiono quasi sempre al plurale. Con una sola eccezione (*Mt* 23,26), il singolare viene usato soltanto in Luca. Secondo Luca, Gesù in tre occasioni andò a mangiare presso dei farisei, che in due casi rimangono senza nome²⁷. Senza nome rimane naturalmente anche il famoso scriba o dottore della legge che chiede a Gesù quale sia il comandamento più grande. Solo Matteo lo identifica come uno dei farisei²⁸.

6. Il primo fariseo che ospita Gesù in Luca è chiamato Simone (*Lc* 7,40-44), ma probabilmente il nome proviene da una storia analoga in Marco. Nonostante le (a volte) dure polemiche, Luca ci vuole far vedere un Gesù che è in contatto diretto con dei farisei illustri²⁹. Tutti sono presentati come padroni di casa che possono accomodare vari ospiti nelle loro case.

L'unico altro farisei nominato nei vangeli è Nicodemo.

7. Nicodemo, denominato *archōn tōn Ioudaiōn* ("uno dei capi dei Giudei"), probabilmente un membro del sinedrio, viene a visitare Gesù una notte (*Gv* 3,1); più tardi, poi, lo difende davanti ai suoi colleghi (7,50) e partecipa alla sua sepoltura (19,39). A parte la questione della storicità dei dettagli, senz'altro Nico-

²⁴ bPesachim, 66a.

²⁵ Guerra Giudaica, 2.118.

²⁶ Antichità Giudaiche, 18.4-10,23.

²⁷ Lc 7,36; 11,37; 14,1.

²⁸ Mc 12,28-34; Mt 22,34-40; Lc 10,25-28.

²⁹ J. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke I-IX*, Anchor Bible 28, Garden City 1981; *ad loc.*) ed altri notano che la base storica non è per niente certa. Cf. M.A. Powell, *The Religious Leaders in Luke: A Literary Critical Study*, "Journal of Biblical Literature" 109 (1990), pp. 93-110; J.T. Carroll, *Luke's Portrayal of the Pharisees*, "Catholic Biblical Quarterly" 50 (1988), pp. 604-621.

demo è presentato come una persona che trova un rapporto continuato con Gesù, una persona eminentemente retta, membro della classe dirigente, anche se la sua influenza è limitata³⁰. Senz'altro non entra in categorie stereotipate di fariseo.

8. Negli *Atti degli Apostoli* incontriamo la figura di Gamaliele, alla quale Luca dà notevole peso (5,34-39; 22,3). Questa personalità è molto importante, perché assieme a suo figlio Simone ben Gamaliele, menzionato come abbiamo visto da Flavio Giuseppe, forma l'unico legame definitivo tra i farisei da un lato e i saggi della letteratura rabbinica dall'altra.

Gamaliele è descritto negli Atti come un membro del sinedrio, un dottore della legge ed un maestro rispettato (At 5,34). Spiccano la sua tolleranza verso chi è di opinioni diverse dalle sue e il Suo saggio consiglio al sinedrio: «Se, infatti, questo piano o quest'opera fosse di origine umana, verrebbe distrutta; ma, se viene da Dio, non riuscirete a distruggerli. Non vi accada di trovarvi addirittura a combattere contro Dio!"» (At 5,38-39). A parte la difficoltà di sapere che cosa possa aver detto Gamaliele a porte chiuse al sinedrio, è significativo che Luca lo presenti come una figura retta e simpatica³¹.

Nella letteratura rabbinica non è sempre facile distinguere le tradizioni riguardanti il nostro Gamaliele I da quelle che riguardano i suoi discendenti, specialmente suo nipote, Gamaliele II. Comunque le tradizioni assegnabili al primo presentano una grande varietà di materie trattate da lui: varie decisioni sembrano volte a migliorare la posizione della donna; specialmente in caso di vedovanza³² o di divorzio. Scrisse lettere a varie comunità, in Galilea, nel Sud e in Babilonia, riguardo alle decime e all'intercalazione del calendario. In varie storie viene sottolineato che era umile e attento alle opinioni di altri. Era rigoroso, però, nel non permettere l'uso della traduzione aramaica del Libro di Giobbe. Più tardi si disse: «Quando mori Rabban Gamaliele l'Anziano cessò la gloria della Torà e morirono purezza e astinenza (perishut)»³³. Quindi sia gli Atti degli Apostoli che la

³⁰ Cf. J.M. Bassler, *Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel*, "Journal of Biblical Literature" 108 (1989), pp. 635-646. Il cosiddetto *Vangelo di Nicodemo*, conosciuto anche come *Gli Atti di Pilato* si rifà a questo personaggio, ma non ha nessun legame storico con esso. Cfr. M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I/2, Genova 1981, p. 233.

³¹ Gamaliele diventa un angelo in alcuni apocrifi gnostici. Si veda p. es. *The Gospel of the Egyptians* III.2.52.21, in: J.A. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, San Francisco 1977, p. 199. Addirittura un vangelo apocrifo che forse risale al V o VI secolo viene attribuito a Gamaliele (M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, I-III, 1966-1981, vol. I/2, pp. 346-366). Gamaliele viene anche citato in altri apocrifi del Nuovo Testamento ma nessuno di questi testi sembra offrire dati indipendenti dai libri canonici.

³² m. Yebamot 16,7.

³³ *mSota*, 9, 15; *perishut* è un nome astratto dalla stessa radice *parash*, da cui deriva «fariseo». Qui però non sembra indicare nessun riferimento al fariseismo. Per un'analisi delle tradizioni rabbiniche su Gamaliele si veda J. Neusner, *Pharisees before 70*, I. 341-376.

letteratura rabbinica offrono un'immagine assai favorevole di Gamaliele, protettore di poveri, disagiati e perseguitati.

Forse vale la pena citare almeno una storia in cui Gamaliele però ha solo un ruolo secondario.

Una volta il figlio di Rabbi Gamaliele si ammalò. Egli mandò due allievi da Hanina ben Dosa per chiedergli di pregare per lui. Quando li vide, Hanina andò in una stanza al piano superiore e pregò pèr lui. Quando scese, disse loro: «Andate, la febbre l'ha lasciato». Gli dissero: «Tu sei un profeta?» Egli rispose: «Non sono né profeta né figlio di profeti ma così sono stato favorito. Se la preghiera sgorga con facilità dalle mie labbra, capisco che (il malato) ha ricevuto la grazia, in caso contrario so che (la malattia) è fatale.» Gli allievi si sedettero e notarono l'ora precisa. Quando tornarono da Rabbi Gamaliele, egli disse loro: «... Avete indicato l'ora né troppo presto né troppo tardi, ma così è avvenuto esattamente. Quella è l'ora in cui la febbre l'ha lasciato ed egli ci ha chiesto acqua da bere»³⁴.

In questa sede non è possibile e forse neanche necessario commentare questa storia. Il nome del figlio non viene indicato, ma conosciamo il nome di almeno un figlio di Gamaliele.

9. Si tratta di Simone figlio di Gamaliele. Abbiamo già accennato che Flavio Giuseppe lo menziona quando è appunto Simone a voler togliere l'incarico in Galilea a Flavio Giuseppe: «Simone figlio di Gamaliele ... era nativo di Gerusalemme, di famiglia molto illustre, della scuola dei farisei, i quali hanno la fama di distinguersi dagli altri per la loro acribia nei riguardi delle leggi dei padri. Questi era un uomo molto dotato di intelligenza e giudizio, e che per la sua saggezza pratica era capace di risolvere situazioni cattive» (*Vita*, 191-192). Non è chiaro perché Flavio Giuseppe faccia un tale encomio di un avversario, ma l'aggiunta che *allora* (in greco *tote*) non andavano d'accordo ci fa pensare a una riconciliazione³⁵.

C'è da notare inoltre che, almeno secondo Flavio Giuseppe, per mandare la delegazione in Galilea, Simone doveva convincere il sommo sacerdote e quelli attorno a lui con regali appropriati ad autorizzare tale impresa (*Vita*, 195-196). Simone stesso quindi non aveva autorità esecutiva o potere politico diretto, anche se aveva una rete di contatti importanti con persone potenti, come il sommo sacerdote sadduceo Ananus (Ḥanan). Mi sembra che questa storia renda evidente il fatto che i farisei dell'epoca non formavano un partito a parte in opposizione ai sadducei o altri.

³⁴ bBerakhot, 34b. Cf. Mt 8, 5-13 e paralleli; G. Vermes, Gesù l'ebreo, Roma 1983, pp. 87-88. ³⁵ Così S.J.D. Cohen, Josephus in Galilee and Rome (Leiden, 1979), pp. 144-145; di avviso

contrario S. Mason, Flavius Josephus on the Pharisees, p. 365.

Nei testi rabbinici che menzionano un Simone figlio di Gamaliele si presenta di nuovo la difficoltà che ci sono più persone con lo stesso nome. È chiaro che per la maggior parte i testi si riferiscono al nipote [figlio del figlio] del nostro Simone. Ci sono però alcuni, pochi, che si riferiscono con una certa probabilità a Simone I. Una storia, riportata in tre fonti diverse, racconta come egli (durante la festa delle Capanne [Sukkot]) fece il giocoliere con otto fiaccole ardenti e si esibì anche con delle acrobazie che nessun altro avrebbe saputo imitare³⁶. Forse questa storia, come tante altre, non entra proprio nell'immagine tradizionale del farisei, e forse per questo è stata conservata.

Inoltre si racconta un episodio analogo all'invio di lettere attribuito a suo padre. Naturalmente è possibile che tutti e due abbiano scritto delle lettere a comunità ebraiche in Galilea e nel sud ma il racconto su Simone sembra influenzato da quello su Gamaliele. È stato notato che la scarsezza di testi che parlano di Simone è sorprendente. Neusner ipotizza che forse tutto il materiale halachico, che cioè trattava le regole di vita, è stato soppresso perche Simone seguiva la scuola (più esigente) di Shammai mentre generazioni posteriori seguivano quella di Hillel³⁷. Purtroppo su questo punto non ci può essere certezza e forse conviene osservare un consiglio attribuito allo stesso Simone nei *Detti dei Padri:* «Tutti i miei giorni sono cresciuto tra i saggi e non ho trovato nulla di meglio per una persona che il silenzio. L'essenziale non è l'esegesi ma l'azione. Chi fa molte parole porta al peccato»³⁸.

10-12. Per completare il quadro dei farisei menzionati per nome, non mi restano che i tre ambasciatori mandati per togliere l'incarico di generale a Flavio Giuseppe: «Di questi [delegati], due erano di ceto popolare (*dēmotikoi*), Gionata e Anania, appartenenti alla scuola dei farisei. Il terzo, Joazar (nome corrotto nei MSS), era di famiglia sacerdotale, anche lui fariseo»³⁹. Non si tratta qui di rifare la storia complessa dì questa delegazione, ma di vedere che cosa possiamo impararne sui protagonisti e il loro essere farisei. Flavio Giuseppe, vantandosi spesso della sua appartenenza alla classe sacerdotale, sottolinea che due dei delegati erano *dēmotikoi*, che potrebbe significare semplicemente non sacerdoti, ma probabilmente per lui ha un significato leggermente spregiativo. Quindi è giustificato pensare che per Flavio Giuseppe erano di «rango inferiore», come suggeriscono varie traduzioni. Ciononostante il capo della delegazione era evidentemente Gionata, mentre il sacerdote «Joazar» aveva una funzione subordinata.

³⁶ Tosefta Sukka, 4, 4; Talmud Palestinese Sukka, 5, 4; bSukka, 53a. Cf. J. Neusner, Pharisees before 70, 1. 385-386.

³⁷ J. Neusner, *Rabbinic Traditions*, 1.387.

³⁸ m.Avot, 1, 17.

³⁹ G. Flavio, *Vita*, 197. In G. Flavio, *Guerra Giudaica*, 2.628, i nomi dei delegati sono leggermente diversi. Se questi ultimi sono giusti allora due dei delegati erano stati prima coinvolti in negoziati con i romani per conto del ribelli (*Guerra Giudaica*, 2.451).

Conclusioni

Con ciò abbiamo completato la rassegna di tutte le persone identificate come farisei in Flavio Giuseppe, nel Nuovo Testamento e nella letteratura rabbinica. Abbiamo trovato dodici nomi, tra i quali Eleazar in Flavio Giuseppe e Simone nel Vangelo di Luca sono di identità abbastanza dubbia. Altri due, un certo Arimanius e un sommo sacerdote fariseo di cui il nome sarebbe Levi, sono probabilmente soltanto creature letterarie⁴⁰. Solo due o tre individui appaiono in più di una di queste fonti (il caso di Pollion/Avtalyon essendo incerto). Le fonti li collocano nel periodo tra il tardo secondo secolo avanti e il primo secolo dopo Cristo.

In genere sembrano individui di un ceto elevato della società, ma non hanno potere autonomo o indipendente: Eleazar e altri farisei sono attorno al sommo sacerdote, ma vengono emarginati; Nicodemo è un membro del sinedrio, ma si trova in una posizione di minoranza; Gamaliele è influente, ma in molti casi deve accettare o comunque accetta ciò che gli altri decidono.

I farisei erano una setta? Non abbiamo molto materiale per decidere questo, ma non mi sembra che fossero un gruppo religioso in contrasto con la società, come invece erano i residenti di Qumran, spesso considerati esseni. Erano un partito politico? Anche qui la risposta non è facilissima. Senz'altro ci sono stati dei periodi in cui furono attivamente coinvolti nella politica, specialmente durante il regno di Salome Alessandra (76-67 a.C.). Non considero però l'attività politica come elemento primario della loro autoidentificazione.

⁴⁰ Negli apocrifi del Nuovo Testamento e negli scritti gnostici un fariseo di nome Arimanius appare nell'*Apocryphon Johannis*, un testo gnostico di Nag Hammadi (II.1.1.8,12). Si veda M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, I/1, p. 165, n. 1. Sembra improbabile che questo sia un personaggio storico.

Un frammento di un vangelo apocrifo (*Papyrus Oxyrhynchus* 840.10-11) menziona "un certo sommo sacerdote fariseo di nome Lev[i] [?]" Anche se gli editori propongono il nome Levi, tale lettura rimane dubbia. Nel testo questo sacerdote discute nel Tempio con Gesù sulle regole per le abluzioni. Il testo è conservato in una sola copia del IV sec. circa, ma il documento dimostra una grande familiarità con regole ebraiche di purificazione (p.es. i gradini divisi per discesa al e salita dal bagno rituale). Questa familiarità non prova la verosimiglianza storica degli eventi raccontati.

Vedi A. Büchler, *The New Fragment of an Uncanonical Gospel*, "Jewish Quarterly Review" 20 (1908), pp. 330-346; F. Bovon, "*Fragment Oxyrhynchus 840*," *Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy Over Purity*, "Journal of Biblical Literature" 119 (2000), pp. 705-728; M.J. Kruger, *The Gospel of the Savior: An Analysis of P. Oxy. 840 and its Place in the Gospel Traditions of Early Christianity* (Leiden 2005); Z. Safrai, Ch. Safrai, *Papyrus Oxyrhynchus 840*, in: *Halakhah in Light of Epigraphy*, a cura di A.I. Baumgarten *et al.* (Göttingen 2011, pp. 255-282).

La letteratura patristica avrebbe bisogno di uno studio più approfondito. Per ora si veda S.J.D. Cohen, *The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism*, "Hebrew Union College Annual" 55 (1984), pp. 51-53.

Forse il termine più adatto rimane «scuola di pensiero», anche se, prendendo un approccio personalistico, ho proprio cercato di evitare classificazioni troppo affrettate.

Nonostante generalmente si assuma che i rabbini della Mishnà e delle altre compilazioni classiche del giudaismo erano o farisei o loro discendenti, è importante ribadire che in tutta la letteratura rabbinica non si parla mai di *individui* designati farisei. In tutta la Mishnà (quasi 800 pagine nella traduzione di Danby) c'è un solo brano, un'appendice al penultimo trattato, *Yadayim* (sul lavarsi le mani), in cui si usa il termine *perushim* con certezza per indicare i farisei⁴¹. Si tratta, infatti, di discussioni su vari argomenti in cui i *perushim* sono contrapposti ai sadducei e a un galileo eretico. La parola *parush/perushim* viene usata in altre occasioni, ma ci sono dei forti dubbi, se sia da intendere nel senso di «farisei»⁴².

Non ho parlato dei rapporti dei farisei con Gesù e con i suoi seguaci. Quei rapporti sono stati problematici a livello storico e sono molto complessi a livello letterario. Per es., il vangelo di Marco menziona i farisei solo 12 volte (in 8 brani diversi) ed anche qui sembra che a volte il riferimento ai farisei sia subentrato secondariamente. Matteo e specialmente Luca aggiungono molti altri riferimenti, sia in sezioni del testo in comune con Marco sia nel materiale proprio a questi vangeli.

Sappiamo che molti di questi riferimenti si trovano in contesti di dibattito o polemica, a volte aspra. C'è però da notare che non c'è solo quello: in Luca sono i farisei ad avvisare Gesù del pericolo da parte di Erode (*Lc* 13,31). Nicodemo e descritto come un uomo retto, un maestro d'Israele. Lo scriba al quale Gesù dice che «non sei lontano dal regno di Dio» (*Mc* 12,34) forse è un fariseo (cosi in Matteo, ma in contesto polemico). Finalmente, i farisei sono in pratica assenti dalla storia della passione di Gesù, in tutti e quattro i vangeli.

Il mio scopo però qui non era di dare dei giudizi positivi o negativi sui farisei o sui loro rapporti con Gesù e i suoi seguaci. Ho voluto invece presentare alcuni individui, nessuno dei quali forse è un «tipico» fariseo secondo definizioni da dizionario. Penso che riconoscere persone anziché «tipi» sia uno dei primi passi sulla lunga strada del dialogo.

⁴¹ mYad 4,6-8; H. Danby, The Mishnah (Oxford 1933), pp. 784-785.

⁴² Qui seguo, in parte, E. Rivkin, *Defining the Pharisees: The Tannaitic Sources*, "Hebrew Union College Annual" 40-41 (1970), pp. 205-249. Egli dimostra che la parola *perushim* non sempre è da tradurre «farisei», specialmente non in *mSota*, 3, 4 e *mHagiga*, 2, 7 (*ibid.*, pp. 206-209, 239-241). Non mi sembra invece dimostrata e neppure dimostrabile che *hakhamim* è regolarmente sinonimo di *perushim*. Cf. E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977, pp. 60-62, 152-154.

Farisei conosciuti per nome

	-	Flavio Giuseppe	Nuovo Testamento	Letteratura rabbinica	Letteratura apocrifa
1	Flavio Giuseppe	Vita 12			
2	Paolo di Tarso		Fil 3,5-6; Atti 22,3; 23,6		
3	Eleazar	Ant. 13.288-98			
4	Pollion	Ant. 15.3-4, 370			
5	Saddok	Ant. 18.4, 10			
6	Simone		Lc 7,40-44		
7	Nicodemo		Gv 3,1-15; 7,50-52; 19,39		
8	Gamaliele I		Atti 5,34-49; 22,3	m.Abot 1; m.Sota 9,15; passim	
9	Simone figlio di Gamaliele	Vita 191-92		<i>m.Ker</i> 1,7; <i>t.Suk</i> 4,4 par; <i>passim</i>	
10	Gionata	Vita 197			
11	Anania	Vita 197			
12	Jozar (?)	Vita 197			
13	Arimanius				Apocrifo di Giovanni ii.1.1.5-17
14	Levi (?)				POxy 840.10-11

Kim był faryzeusz? Podejście prozopograficzne

Streszczenie

Oparty na pismach Józefa Flawiusza, Nowym Testamencie oraz literaturze rabinistycznej artykuł prezentuje postacie dwunastu faryzeuszów. Na podstawie otrzymanych wniosków ukazano w nim postacie pozbawione negatywnych konotacji, które przypisano słowu "faryzeusz". Autor przedstawia miejsce i rolę faryzeuszów w ówczesnym społeczeństwie, podkreślając ich przynależność do wysokiej klasy społecznej, brak autonomicznej władzy oraz niejednokrotnie ich marginalizację. Wspomina, że byli oni grupą religijną kontrastującą z ówczesnym społeczeństwem, ale nie sektą. Pomimo że niekiedy byli włączani w aktywność polityczną, nie był to element identyfikujący tę grupę. Jak stwierdza autor artykułu, jego celem nie było wyrażenie poglądów pozytywnych ani negatywnych o faryzeuszach bądź o ich relacjach z Jezusem i Jego uczniami. Usiłował natomiast ukazać dwanaście osób, wśród których żadna nie była typowym "faryzeuszem" zgodnym z niezbyt przychylnym obrazem wyłaniającym się ze współczesnych definicji encyklopedycznych.

Słowa kluczowe

faryzeusze, judaizm, Nowy Testament, Józef Flawiusz, Miszna

Keywords

Pharisees, Judaism, New Testament, Joseph Flavius, Mishnah

Hans Waldenfels Essen, Deutschland

Die Position der römisch-katholischen Kirche zum Dialog der Religionen

1. Der Zeitrahmen

1.1. Die Zäsur in der Mitte des 20. Jahrhunderts

1.1.1. "Drei Welten": Der Beginn des Dialogs der Religionen gehört in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, das heißt in die Zeit nach dem 2. Weltkrieg. Weltgeschichtlich sind dafür zunächst eine Reihe nicht-religiöser Faktoren in Politik, Wirtschaft und Kultur verantwortlich. Das Ende des 2. Weltkriegs veränderte die politische Landkarte. Ohne dass es von vornherein so beabsichtigt war, kam es in der westlichen Welt zur Spaltung in einen demokratischen Block der westlichen Welt – die Erste Welt – und den so genannten Ostblock unter der ideologischen Führung der Sowjetunion – die Zweite Welt. 1949 wurden die zwei deutschen Staaten gegründet, 1961 die Berliner Mauer errichtet. Die Grenze zwischen den beiden ideologischen Blöcken verlief mehrere Jahrzehnte mitten durch Europa. Erst in der Nacht vom 9. zum 10. November 1989 fiel diese Mauer. Die Sowjetunion wurde schließlich 1991 aufgelöst.

1.1.2. Ende der Kolonialzeit: Mit dem Ende des 2. Weltkriegs setzte zugleich das Ende der Kolonialzeit ein. Die zahlreichen englischen und französischen Kolonien in Afrika wurden zu unabhängigen Staaten; es entstand die Dritte Welt. 1945 wurde in San Francisco die Organisation der Vereinten Nationen gegründet, in der gerade die Länder der 3. Welt ein eigenes Sprachrohr zur Friedenssicherung und zu ihrer wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung fanden. Hongkong, eine der letzten Bastionen des europäischen Kolonialismus, wurde 1997 an die Volksrepublik China zurückgegeben. Der Gesamtprozess endete im Zeichen des Endes der Eurozentrik¹ und verbindet sich zugleich mit dem Ende des christlichen Abendlandes².

¹ Vgl. Art. Eurozentrismus (H. Waldenfels): LThK 3, 1005.

² Vgl. R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder Christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, Darmstadt 1994.

1.1.3 Lokalisierung: Die Unabhängigkeit der Völker Afrikas und Asiens brachte die Rückbesinnung auf deren kulturellen und religiösen Wurzeln mit sich. Sah es lange so aus, als ob die so genannten "primitiven Religionen", also die Stammesund Naturreligionen in den weithin schriftlosen Stämmen und Völkern endgültig zum Untergang verurteilt seien, so ist heute an vielen Stellen eine Neubelebung dieser Kulturelemente festzustellen. Religionen und Kulturen sind entsprechend als Grundlagen der jeweiligen Eigenständigkeiten zu betrachten. Diese überall festzustellende Tendenz zur Bewahrung und Wiederherstellung der lokalen Eigenheiten, ist jedoch nur eine Seite des heutigen Gesamtprozesses.

1.1.4. Globalisierung: Der Weltprozess steht zugleich unter dem Vorzeichen der Globalisierung. Diese hat es vor allem mit der weltweiten Auswirkung von zahlreichen technischen Neuerungen und Erfindungen zu tun. An erster Stelle sind hier die Entwicklungen im Bereich der modernen Kommunikationsmedien zu nennen und dabei der Einsatz des Fernsehens. Für die Bundesrepublik ist der 1, November 1954 insofern ein entscheidendes Datum, als seither das Erste Deutsche Fernsehen im Namen aller deutschen Hörfunksender landesweit tätig wurde und so ein Prozess einsetzte, der sich in den folgenden Jahren und Jahrzehnten zu einem weltweiten Netz verdichtete. Der Einfluss des heute globalen Kommunikationsnetzes, der seinen stärksten Ausdruck im Internet und in dem am 30. April 1993 weltweit zur allgemeinen Benutzung freigegebenen "World Wide Web" (= www) sowie im Mobilfunk gefunden hat, ist nicht zu überschätzen. In vielfacher Hinsicht trägt diese Entwicklung zum Zusammenbruch der Unterscheidung von Stadt- und Dorfkulturen bei, da heute kurzfristig die unterschiedlichsten Nachrichten aus aller Welt in deren fernste Winkel transportiert werden und so eine eigentümliche Einheit im Informationsbereich, verbunden mit einer stark uniformierten öffentlichen Meinung, erzeugt wird.

1.1.5. Mobilisierung: Dabei ist die weltweite Vernetzung der Kommunikation zwischen den Völkern, aber auch den Individuen nur eine Seite des heutigen Globalisierungsprozesses. Es kommen die Möglichkeiten heutiger Mobilisation auf unserer Erde bis zu den Aufbrüchen ins Weltall seit der ersten Landung auf dem Mond am 20. Juli 1969 hinzu. Die technischen Entwicklungen führten zugleich zu neuen, weltweit gültigen Normierungen, die ihrerseits die ideologischen Grenzen längst übersprungen und gesprengt haben. Das wiederum führt dahin, dass es jenseits aller Weltanschauungen und Ideologien zu neuen Uniformierungen und Vereinheitlichungen kommt, die interessanterweise nicht geistig, sondern materiell bedingt sind und im Bereich der Ökonomie einen eigenen Schwerpunkt erhalten.

1.1.6. Neuer Materialismus? Angesichts der fortschreitenden technischen Entwicklungen fühlen sich Menschen auf neue Weise in eine Herrschaftsposition

auf dieser Erde versetzt. Die Wissenschaften greifen in Prozesse des Lebens ein, in deren Anfang und Ende. Menschliches Leben wird manipuliert und gesteuert. Man ringt um die Überwindung von Krankheiten, macht vor Eingriffen in die bislang als geistige Qualitäten angesprochenen Bereiche menschlichen Lebens nicht Halt. Geistige Funktionen werden nicht selten auf materielle Vorgänge im Gehirn reduziert. Was bleibt am Ende vom Verhältnis zwischen Geist und Materie? Was besagt noch menschliche Freiheit? Wie begründet sich menschliche Verantwortung?

1.1.7. Ethische Fragen: Die Frage nach dem Verhältnis von Gut und Böse stellt sich spätestens seit den neuen Erfahrungen menschlichen Scheiterns neu. Für den genannten Zeitraum seit der Mitte des 20. Jahrhunderts sind drei Ortsnamen zu Signalwörtern geworden: Auschwitz mit seinem Holocaust und dem nationalsozialistischen Willen zur Austilgung der Juden, Hiroshima mit dem Missbrauch der Atomkraft und Tschernobyl mit seiner ökologischen Signalwirkung. Inzwischen kommt der 11. September 2001 mit seinen zerstörerischen Anschlägen islamistischer Terroristen auf das World Trade Center in New York und auf das Pentagon in Arlington, Virginia, als neues Datum einer historischen Zäsur hinzu. Es bezieht auf neue Weise die Religionen in die zeitgeschichtliche Diskussion ein und eröffnet die Frage nach ihrer Ambivalenz. Spätestens seit dem 11. September kann die heutige Zeit mit Jürgen Habermas als "postsäkularistisch" angesprochen werden. Denn nicht das Ende der Religionen steht im Raum, sondern ein "revival of religions" bei aller Ambiguität, die damit verbunden ist. Seither wird entschieden gefragt, ob Religionen wirklich zum Frieden beitragen oder nicht selbst Ursache neuen Streits und neuer Konflikte sind.

1.1.8. Moralisches Bewusstsein: Dabei bedürfen die Menschen heute mehr als je zuvor eines neuen moralischen Bewusstseins. Denn die aufgezeigten Entwicklungen tragen auf unterschiedliche Weise dazu bei, dass es in der Welt nicht zu größerer Gleichheit kommt, sondern dass es immer mehr Gewinner und Verlierer gibt, dass die Schere zwischen Arm und Reich nicht enger, sondern weiter auseinander klafft. Die Unterschiede im Bereich der Bildung – in der Entwicklung von objektiven Bildungschancen, aber auch in den unübersehbaren Unterschieden bei den subjektiven Bildungsfähigkeiten – erscheinen unüberwindlich. Damit verbunden ist das Auftreten neuer sozialer Fragen, wobei das vielgesichtige Phänomen der Migration in aller Welt und die damit verbundene Vermischung von Menschen unterschiedlichster ethnischer und religiöser Herkunft nur einen Aspekt der Problematik darstellt³.

³ Das FORUM MISSION (Luzern) thematisiert in seinen Jahrbüchern 4/2008 und 5/2009 die Frage unter dem Thema "Migration: Challenge to Religious Identity".

1.1.9. Multikulturalität und Pluralismus: An dieser Stelle sind einige weitere Stichwörter einzufügen: Wir sprechen heute von "Multikulturalität" und können uns dem damit beschriebenen Faktum nicht entziehen, auch wenn die Frage des Umgangs mit diesem Phänomen unterschiedlich und mit verschiedenen Ergebnissen besprochen werden kann⁴. "Multikulturalität" schließt die Erkenntnis ein, dass wir in einer unter vielfacher Hinsicht "pluralistischen Gesellschaft" leben. "Multikulturalität" nennt selbst die Pluralität der Kulturen, impliziert aber auch das Faktum einer religiösen Pluralität bzw. eines religiösen Pluralismus. Die Analyse unserer Zeit führt somit, auch wenn der Blick zunächst auf die Vielzahl nicht-religiöser Faktoren fällt, notwendigerweise zur Religion bzw. zu den Religionen. Hier stellt sich dann die Frage, wie die einzelne Religion mit den gestellten Fragen und Problemen fertig wird und auf sie reagiert.

In diesem Beitrag geht es konkret um einen Teilaspekt der Frage. Wir fragen nach der Position des Christentums, genauer: nach der Position des römisch-katholischen Christentums.

1.2. Das 2. Vatikanische Konzil

1.2.1. Nach dem 21. Ökumenischen Konzil: Die heutige Position der römisch-katholischen Kirche kann nur beschrieben werden, wenn wir uns zunächst auf das am 25. Januar 1959 von Papst Johannes XXIII. angekündigte und vom 11. Oktober 1962 bis zum 8. Dezember 1965 durchgeführte Zweite Vatikanische Konzil beziehen. Zweifellos findet in der heutigen Einstellung der Kirche zur modernen Welt und darin auch zu den anderen Religionen nichts einen so nachhaltigen Widerhall wie dieses Konzil. Dabei waren in der Vorbereitung und zu Beginn des Konzils andere Religionen keineswegs ein beherrschendes Thema⁵.

Die Rede von einem "ökumenischen Konzil" weckte Hoffnungen, die römischerseits nicht vom Begriff "Ökumenisches Konzil" gedeckt waren. Denn "ökumenisch" bedeutete in Verbindung mit Konzilien nichts anderes als "weltweit, universal"; anders gesagt: ein Konzil ist im römischen Verständnis eine Kirchenversammlung, in der die ganze katholische, den Papst anerkennende Kirche, geographisch, aber auch in ihren unterschiedlichen Riten, durch Repräsentanten

⁴ Vgl. H. Waldenfels, Löscht den Geist nicht aus! Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft, Paderborn 2008, 69-83.

⁵ Im deutschsprachigen Raum gibt es zwei grundlegende Kommentarwerke: die Anschlussbände K I-III zur 2. Auflage des LThK. Freiburg 1966-1968, sodann P. Hünermann, B. Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1-5*, Freiburg 2004-2006. Zu beachten ist, dass der erstgenannte Kommentar weitgehend von Teilnehmern und unmittelbaren Zeugen des Konzils verfasst wurde und daher in vielen Detailkenntnissen zuverlässiger ist als die weithin von Nachgeborenen verfassten Kommentare in der ca. 40 Jahre später erfolgten Publikation; deren Stärke liegt in der Beschreibung der Wirkungsgeschichte.

vertreten ist. Die positive Erwartungshaltung gerade in der protestantischen Welt führte aber dahin, dass eine starke Gruppe nicht-katholischer christlicher "Beobachter" eingeladen wurde, deren Anwesenheit einen nicht zu überschätzenden Einfluss ausgeübt hat.

1.2.2. "Gaudium et spes": Das Thema "neue Welteinstellung" hat seinen besonderen Ausdruck in einem Grundsatzdokument gefunden, der späteren Pastoralkonstitution⁶ über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes (GS). Dieses Dokument hatte lange Zeit keinen offiziellen Namen und wurde in der Diskussion als "Schema XIII" angesprochen. Zwar ist in ihm die Rede vom modernen Atheismus (vgl. Nr. 19-21), von der Aufgabe der Kirche in der heutigen Welt (Nr. 40-45), auch von der "Hilfe, die die Kirche von der heutigen Welt empfängt" (Nr. 44), von der rechten Förderung der menschlichen Kultur, dem Kulturbegriff und der Pluralität der Kulturen (Nr. 53-62), doch wird weder ausführlich noch konkret von den Religionen gesprochen⁸. Dennoch formuliert gerade diese Konstitution prinzipiell, wie die Kirche und ihre Theologie in Zukunft mit der Welt umzugehen hat. In Nr. 4 heißt es:

"Zur Erfüllung (ihrer) Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenwärtigen Verhältnis antworten kann. Es ist deshalb nötig, dass die Welt, in der wir leben, sowie ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihr oft dramatischer Charakter erkannt und verstanden werden."

Das elliptische Verhältnis von "Zeichen der Zeit" und "Licht des Evangeliums" beschreibt in aller Klarheit, was die Kirche in der Welt von heute leisten kann und muss⁹. Dabei ist das Grundverhältnis zwischen den beiden Brennpunkten nicht zu vertauschen.

⁶ Zur Problematik des neuen Begriffs "Pastoralkonstitution" vgl. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1967, 613-636.

⁷ Vgl. dazu C. Moeller in seiner Einleitung zum Text in LThK² K III 261; H.J. Sander glaubt es besser zu wissen und schreibt 2005 vom "Schema XVII"; vgl. P. Hünermann, B. Hilberath 4, 620-623.

⁸ In Nr. 53 wird, wo von der Kultur und ihren Aufgaben die Rede ist, lediglich festgehalten, dass die Kulturen auch "die Religion zu pflegen" haben.

⁹ Vgl. zu dieser Polarität ausführlicher H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn ⁴2005. P. Hünermann hat seinem fünfbändigen Werk einen weiteren Band folgen lassen mit dem Titel: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit, Freiburg 2006. In diesem Band skizziert eine große Gruppe von Mitarbeitern unterschiedlicher Provenienz recht eindringlich die Fülle heutiger Zeichen in Raum und Zeit.

1.2.3. "Lumen gentium": Wichtig ist ferner die an die erste Enzyklika Papst Paul VI.' Ecclesiam suam vom 6. August 1964¹⁰ erinnernde Nr. 16 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium (LG), in der alle Nichtgetauften auf die Kirche hingeordnet werden:

"Diejenigen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, werden auf das Volk Gottes auf verschiedene Weisen hingeordnet. In erster Linie freilich jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleisch nach geboren ist (vgl. Röm 9,4f.), das seiner Erwählung nach um der Väter willen teuerste Volk: ohne Reue nämlich sind die Gaben und die Berufung Gottes (vgl. Röm 11,28f.). Die Heilsabsicht umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die, indem sie bekennen, dass sie den Glauben Abrahams festhalten, mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird. Aber auch anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, auch solchen ist Gott selbst nicht fern, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17,25-28). Die nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennen, Gott jedoch mit aufrichtigem Herzen suchen und seinen durch den Spruch des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in ihrem Wirken zu erfüllen versuchen, können das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen die zum Heil notwendigen Hilfen nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind und nicht ohne göttliche Gnade ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was immer sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als von dem gegeben geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe."

Es gehört zu den grundlegenden Aussagen des Konzils, dass alle Menschen guten Willens in Beziehung stehen zu dem in Christus offenbar gewordenen neuen Menschen. So ist in GS Nr. 22 unter Hinweis auf die ausführlich zitierte Nr. 16 von LG die Rede von "alle(n) Menschen guten Willens, in deren Herz die Gnade Gottes auf unsichtbare Weise wirkt".

1.2.4. "Nostra aetate": Vor dem Hintergrund dieser beiden grundlegenden Konstitutionen sind die weiteren Konzilstexte zu lesen,, die von anderen Religionen handeln, vor allem das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche Ad gentes und die rangmäßig niedriger einzustufenden, aber in ihrer Wirkungsgeschichte herausragenden Deklarationen über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate (NA) und über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae (DH).

¹⁰ Schon in dieser Enzyklika thematisiert Papst Paul VI. insofern den interreligiösen Dialog, als er von einem "*colloquium*", also einem ständigen "Dialog" zwischen Gott und der Menschheit spricht, den die Kirche aufzugreifen hat und deren Adressaten in den in *LG* genannten religiösen Kreisen angesprochen werden.

Nostra aetate mit seiner Anknüpfung "in unserer Zeit" kann als Anbahnung einer neuen Einstellung zu den anderen Religionen verstanden werden¹¹. Ausdrücklich genannt werden Hinduismus und Buddhismus, Islam und Judentum; China blieb schon aufgrund der politischen Situation unerwähnt. Doch sollte nicht vergessen werden, dass die Erklärung ursprünglich nicht die Pluralität der Religionen im Blick hatte, sondern auf das Judentum abzielte. Zwei starke Motive gab es für eine solche Erklärung: Einmal ließ die intensive exegetische Arbeit der Alttestamentler immer weniger Raum für eine antijüdische Polemik; sie musste für eine neue Grundeinstellung der Christen zum Judentum eintreten. Sodann blieb die Scham der deutschen Katholiken über die Untaten des Nationalsozialismus, über den Willen zur Ausrottung der jüdischen Rasse und den unsäglichen Prozess der Judenermordung in Auschwitz und an anderen Orten, an der nicht unwesentlich getaufte Katholiken als Täter und Henker beteiligt waren. Konkret führte am Ende die politische Lage im Nahen Osten dahin, dass die Judenerklärung in eine Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen verlängert wurde. Es kam hinzu, dass auch die Bischöfe Asiens ihre Wünsche anmeldeten und die Beachtung ihrer Religionen einforderten.

1.2.5. "Dignitatis humanae": Die Erklärung über die religiöse Freiheit DH knüpft bei der Würde des Menschen an und ist nicht zuletzt in Zeiten eines neuen Ringens um die Gewährung religiöser Freiheit für alle Menschen und alle religiösen Institutionen entstanden. In ihrer politischen Bedeutung kann sie nicht hoch genug eingeschätzt werden¹². Schließlich leben wir in einer Zeit, in der gerade das Christentum in seinen verschiedenen Leitungsgremien nachdrücklich für die Freiheit religiöser Entscheidungen (auch der Entscheidung gegen eine religiöse Zugehörigkeit und so für den Freiraum eines gelebten Atheismus!) eintritt. Dafür fordert die Kirche heute aber auch eine entsprechende Freiheit für die Christen in Ländern wie der Türkei und den arabischen Emiraten, in der Volksrepublik China, in den afrikanischen Krisengebieten und neuerdings in Indien, Pakistan und Indonesien. Die Frage nach dem Umgang mit den Religionen ist längst kein ideologisches Glasperlenspiel mehr, sondern betrifft das alltägliche Leben und (mit dem Begriff Theodor Sundermeiers) die menschliche "Konvivenz", das Zusammenleben der Menschen.

¹¹ Vgl. H. Waldenfels, *Begegnung der Religionen*, "Theologische Versuche" I, Bonn 1990, 28-101. 40 Jahre nach NA wird die Erklärung erneut stark diskutiert; vgl. u.a. H. Waldenfels, *Nostra aetate – vierzig Jahre danach*, ZMR 89 (2005) 280-296; sodann J. Sinkovits, U. Winkler (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach* Nostra aetate, Innsbruck 2007.

¹² Vgl. H. Waldenfels, Löscht nicht (A. 4) 111-139.

1.2.6. Päpstliche Sekretariate bzw. Räte: Die Kirche des Konzils fand es nicht ausreichend, zu den verschiedenen Punkten Erklärungen abzugeben, sondern suchte nach Mitteln und Wegen, die für eine Nachdrücklichkeit und Vertiefung der angestoßenen Gedanken sorgen. Dazu gehörte schon zur Zeit des Konzils die Gründung von römischen Sekretariaten. Es begann 1960 mit der Gründung des Einheitssekretariats unter Leitung von Kardinal Augustin Bea; ihm folgten 1964 das Sekretariat für die Nichtchristen mit Kardinal Paulo Marella als erstem Präsidenten und 1965 das Sekretariat für die Nichtglaubenden unter dem Wiener Kardinal Franz König. Aus den drei Sekretariaten wurden später die Päpstlichen Räte für die Förderung der Einheit der Christen, für den Interreligiösen Dialog und für die Kultur. Die einzelnen Räte haben ihre je eigene Geschichte. Am geradlinigsten hat sich noch das Einheitssekretariat, der heutige Einheitsrat entwickelt. Der Rat für die Kultur wurde 1982 durch Paul VI. gegründet und 1993 von Johannes Paul II. mit dem Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden zusammengelegt. Das Sekretariat für die Nichtchristen wurde 1988 in Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog umbenannt. 2002 wurde Erzbischof Michael Fitzgerald als Nachfolger von Kardinal Francis Arinze zum Präsidenten des Rates bestellt. Als er 2006 abgelöst und zum Nuntius in Ägypten und Delegaten für die Liga arabischer Staaten ernannt wurde, wurde der Rat zeitweilig dem damaligen Leiter des Kulturrates Kardinal Paul Poupard unterstellt. Es herrschte zunächst eine gewisse Ratlosigkeit hinsichtlich seines weiteren Schicksals, doch nach der Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. wurde 2007 die Selbständigkeit des Rates für den Interreligiösen Dialog wiederhergestellt und Kardinal Jean-Louis Tauran zum neuen Präsidenten ernannt. Wir erwähnen diese Unsicherheiten schon deshalb, weil sie zeigen, dass die Frage der konkreten Umsetzung des interreligiösen Dialogs keineswegs so eindeutig geklärt war, wie man es auf den ersten Blick vermuten sollte.

2. Nach dem 2. Vatikanischen Konzil

2.1. Einleitung

Vor dem Hintergrund der Skizze des weltgeschichtlichen Zeitrahmens und der mit den Weichenstellungen des 2. Vatikanischen Konzils gegebenen Ausrichtung der römischen Kirche lassen sich nun die anschließenden Entwicklungen in großen Zügen beschreiben. Diese Entwicklungen zeigen sich in einer Reihe von bemerkenswerten Facetten. Wir befassen uns vor allem mit den offiziell wirksamen und gelenkten kirchlichen Ereignissen und sehen von einer ausführlichen und detaillierten Beschäftigung mit den innertheologischen Auseinandersetzungen ab. Wir erinnern an wegweisende kirchliche Verlautbarungen, an denen die bleibenden Fragepunkte für den Bereich interreligiösen Dialogs hinreichend

ablesbar sind. Dabei wird deutlich, was heute unter einem interreligiösen Dialog zu verstehen ist. Die Frage der Dialogfähigkeit und –bereitschaft ist in alle Richtungen zu stellen, an uns Christen genauso wie an viele andere. Es zeigt sich auch, dass der Dialog weniger eine Sache von Organisationen und Institutionen ist als von Menschen, die sich auf das Wagnis eines offenen Dialogs einlassen.

Inzwischen haben wir einen Punkt erreicht, an dem es nicht mehr um die Religionen im allgemeinen, sondern um die konkrete Begegnung mit den Vertretern und Angehörigen dieser und jener Religion geht. Der Dialog mit den Juden ist ein anderer als der mit Muslimen und Buddhisten. Doch die Welt hat Fragen an alle Religionen, die sie gemeinsam beantworten müssen. So ist auch die inhaltliche Seite des Dialog zu befragen. Geht es vor allem um Fragen, die zwischen den einzelnen Religionen im Raum stehen, oder geht es nicht vielmehr auch um Fragen, die die Menschen ganz allgemein, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Tradition beschäftigen und beunruhigen? Die grundsätzlichen Lebensfragen und die Fragen des Überlebens, Fragen im Diesseits und Fragen nach dem Jenseits beunruhigen die Menschen heute wie zu allen Zeiten. In diesem Sinne liegt der Dialog wie ein weites offenes Feld vor uns.

2.2. Kirchliche Verlautbarungen

Wir beschränken uns hier auf solche kirchlichen Verlautbarungen, die bis heute nachwirken oder erneut zu Diskussionen in Welt und Kirche geführt haben oder führen¹³. Verschiedene Themen sind sehr bald angesprochen worden: das Verhältnis von Dialog und Mission, die Beziehung von Kultur und Evangelisation, der Widerstreit gegen die lateinamerikanischen Befreiungstheologien, der Einfluss des Marxismus auf die Theologie, der Zusammenhang von irdischem Glück und ewigem Heil, der universale Heilsanspruch des Christentums mit seiner Rückbindung an die Gestalt des Mensch gewordenen Jesus Christus, die Bedeutung der Pluralität der Religionen und ihre Bedeutung für das Heil der Menschen. Zu all diesen Themen hat es in den auf das Konzil folgenden Jahren wichtige römische Aussagen gegeben, die von der einen Seite dankbar aufgenommen, von anderen zornig zurückgewiesen worden sind.

¹³ Nach Fertigstellung dieses Manuskripts ist eine von E. Fürlinger herausgegebene Ausgabe der einschlägigen Dokumente erschienen: *Der Dialog muss weitergehjen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog*, Freiburg 2009. Soweit die von uns zitierten Texte in diesem Band zu finden sind, verweisen wir auch auf diese Ausgabe mit der Abkürzung: Fürlinger + Seitenzahl. Die offiziellen Dokumente aus der Zeit von 1963 bis 1997 liegen in einer französischen Ausgabe vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog unter Federführung von F. Gioia vor; vgl. *Le Dialogue Interreligieux dans l'Enseignement Officiel de l'Église Catholique (1963-1997)*, Éd. de Solemes 1998; es existieren auch eine frühere italienische und englische Ausgabe.

2.2.1. "Evangelii nuntiandi": Am 8. Dezember 1975, 10 Jahre nach Beendigung des Konzils, veröffentlichte Papst Paul VI. im Anschluss an die Bischofssynode des Jahres 1974 das Apostolische Schreiben Evangelii nuntiandi (EN) über die Evangelisierung in der Welt von heute¹⁴. Die Bischofssynode fand zeitlich parallel zur Schlussphase der Deutschen Synode statt, die von 1971 bis 1975 in Würzburg tagte und der Aufarbeitung der Konzilsimpulse dienen sollte¹⁵.

Dem Schreiben kommt in mehrfacher Hinsicht hohe Bedeutung zu: Einmal konkretisiert der Papst mit seiner Rede vom Auftrag der Evangelisierung die Gestalt des christlichen Missionsauftrags. Er tut das zu einer Zeit, in der der Begriff "Mission" innerkirchlich vielerorts problematisch wurde und andere Religionen begannen, auch in den traditionell christlichen Ländern missionarisch tätig zu werden. Nachhaltig spricht er vom "Bruch zwischen Evangelium und Kultur":

"Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist. Man muss somit alle Anstrengungen machen, um die Kultur, genauer die Kulturen, auf mutige Weise zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden. Diese Begegnung findet aber nicht statt, wenn die Frohbotschaft nicht verkündet wird." (Nr. 20)

In der inhaltlichen Bestimmung der Evangelisierung kommen dann alle jene Themen zur Sprache, die in der Folgezeit zum Teil kontrovers diskutiert werden: das universale Heil in Jesus Christus (Nr. 27), die Botschaft der Befreiung (Nr. 30.33), der Zusammenhang von Evangelisierung und "menschlicher Entfaltung" bzw. Entwicklung ("promotio humana"), die Weisen der Bekehrung (Nr. 36f.), die Religionsfreiheit (Nr. 39). Wo vom Zeugnis die Rede ist, setzt Paul VI. das Zeugnis des Lebens an die erste Stelle (Nr. 41), erst dann folgen die verschiedenen Weisen worthafter Verkündigung. Unter den Adressaten der Evangelisierung nennt der Papst nach den Fernstehenden und Entchristlichten die nichtchristlichen Religionen (Nr. 53), am Ende alle Menschen. Träger der Evangelisierung ist die ganze Kirche, die als solche missionarisch ist (Nr. 59).

¹⁴ Veröffentlicht vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) in der Reihe: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 2. Wir zitieren solche Dokumente nach der römischen Art mit Nennung der Nr. Die vor Beginn der Synode von der DBK eingereichte ausführliche Stellungnahme zum Planungspapier der Synode ist aufgrund der geforderten Geheimhaltung nicht öffentlich zugänglich gemacht worden.

¹⁵ Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, I, Freiburg ²1976. Das bis heute wirksamste Dokument ist der Bekenntnistext: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. Er endete in Teil IV mit einem starken Plädoyer für eine lebendige Einheit der Christen, für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes, für die Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen und für eine lebenswürdige Zukunft der Menschheit. Von den anderen Religionen ist eher peripher die Rede im Beschluss: Missionarischer Dienst an der Welt; zur neuen Einstellung zu den Religionen vgl. L. Wiedenmann: ebd. 809.

2.2.2. Zur Bedeutung der Theologie der Befreiung: Die Beschäftigung der Kirche mit den anderen Religionen blieb in der Folgezeit insofern zunächst noch verdeckt, als sich innerkirchlich die Aufmerksamkeit vor allem auf Lateinamerika richtete. Dort bahnte sich nach dem 2. Vatikanischen Konzil unter dem Namen "Theologie der Befreiung" eine entschiedene Auseinandersetzung mit den sozialen und politischen Entwicklungen der armen Länder an, durch die sich die Kirche in ihrer Theologie und ihrer Pastoral herausgefordert sah¹⁶. Immerhin war Lateinamerika der zahlenmäßig größte katholische Kontinent. Unterschiedliche Strömungen wirkten hier zusammen. Politisch waren marxistisch-sozialistische Einflüsse nicht zu übersehen. Religiös gab es in nachkolonialistischer Zeit in der so genannten Volksfrömmigkeit ein neues Erwachen der in der Tiefe des Volkes nicht völlig untergegangenen, vor allem aus Afrika stammenden Kulte, die unterschiedliche Formen eines religiösen Synkretismus erzeugten. Außerdem wuchs der Einfluss nordamerikanischer Sekten und Freikirchen. Die lateinamerikanischen Ortskirchen reagierten auf verschiedenen Generalversammlungen des 1955 gegründeten und von Pius XII. approbierten Consejo Episcopal Latinoamercano (CELAM). Auf der von Paul VI. eröffneten Generalversammlung 1968 in Medellín / Kolumbien wurden drei Aufgaben herausgestellt: die Option für die Armen, für eine ganzheitliche Befreiung und die Entwicklung der Basisgemeinden. Das Pastoralprogramm zur Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft wurde auf der von Johannes Paul II. eröffneten Generalversammlung in Puebla / Mexiko 1979 trotz erkennbarer Widerstände im Sinne Medellíns bestätigt. Demgegenüber fallen die beiden folgenden Generalversammlungen 1992 (in Erinnerung an die Entdeckung Amerikas vor 500 Jahren) in Santo Domingo / / Dominikanische Republik und 2007 in Aparecida / Brasilien in ihrer Ausstrahlung deutlich hinter Medellín und Puebla zurück. In der Zwischenzeit nahm Rom mit verschiedenen Dokumenten Stellung zur Befreiungstheologie. 1976 erschien ein Dokument der Internationalen Theologenkommission Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil. Nach Puebla veröffentlichte schließlich die römische Glaubenskongregation unter Leitung von Kardinal Joseph Ratzinger zwei kritische Instruktionen, 1984 Libertatis nuntius, und 1986 Libertatis conscientia¹⁷.

Auch wenn wir auf die Kritik an der Befreiungstheologie hier nicht eingehen, ist doch festzuhalten, dass diese für unsere Fragestellung insofern relevant bleibt, als die Aufbrüche in Lateinamerika Anlass für ähnliche Bewegungen in

¹⁶ Für einen guten Einblick vgl. Art. *Befreiungstheologie* (G. Collet, T. Hausmanninger, G. Gutiérrez, N. Mette): LThK³ 2, 130-137. Zum klassischen Einstieg wurde das 1971 erstmals erschienene Buch von G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München – Mainz 1977. Vgl. auch I. Ellacuría, J. Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, I / II. Madrid 1990.

¹⁷ Vgl. DBK-Reihe: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 57 und 70.

anderen Kontinenten waren. In Asien, vor allem in Indien, Sri Lanka, Korea und den Philippinen, dann auch in Afrika verbanden sich die sozial-politischen Impulse mit den aufkommenden Bemühungen im interreligiösen Bereich. So kam es 1970 im Anschluss an den Besuch Pauls VI. in Manila zur Gründung der *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC), die die Bekämpfung der Armut, die Bemühungen um Inkulturation und den interreligiösen Dialog zu den zentralen Aufgaben der asiatischen Ortskirchen erklärte. Auch wenn die FABC strukturell lockerer als die CELAM organisiert erscheint, besticht sie durch eine sehr offene Dokumentation ihrer vielfältigen Konsultationen, deren Ertrag leider in der Gesamtkirche bislang zu wenig wahrgenommen und genutzt wird¹⁸.

2.2.3. Assisi 1986: Mit Johannes Paul II. gelangte zum letzten Mal ein bischöflicher Teilnehmer des 2. Vatikanischen Konzils in das oberste Leitungsamt der römischen Kirche, der zudem in hohem Maße sowohl an der Endredaktion von GS als auch an der Vorbereitung von DH beteiligt war. Im Rückblick auf sein Pontifikat fällt auf, wie oft der Gedanke des Erlösers im Titel einer Enzyklika erscheint¹⁹. J. Dupuis sieht den einzigartigen Beitrag Johannes Pauls II. zu einer entstehenden Theologie der Religionen aber vor allem darin, dass er – anders als Paul VI. – immer wieder vom aktuellen Wirken des Heiligen Geistes im religiösen Leben von Nichtchristen und in ihren religiösen Traditionen gesprochen hat²⁰. So fragt er schon in seiner ersten Enzyklika RH Nr. 6:

"Geschieht es nicht manchmal, dass der feste Glaube von Angehörigen nichtchristlicher Religionen – ein Glaube, der auch eine Wirkung des Geistes der Wahrheit ist, der außerhalb der sichtbaren Grenzen des Mystischen Leibes wirkt – die Christen beschämt, wenn sie selbst sich dem Zweifel gegenüber den Wahrheiten öffnen, die Gott geoffenbart und durch die Kirche verkündigt hat?"

In der Missionsenzyklika RM Nr.29, die am 7. Dezember 1990 erschien, schreibt er:

"So leitet uns der Geist, der 'weht, wo er will' (Joh 3,8), der 'in der Welt wirkte, noch bevor Christus verherrlicht wurde', der 'das Universum, alles umfassend, erfüllt und jede Stimme kennt' (Weish 1,7), dazu an, unseren Blick zu erweitern, um so sein zu jeder Zeit und an jedem Ort vorhandenes Wirken in Betracht zu ziehen. Es ist ein

¹⁸ Die FABC-Dokumente sind bisher in vier Bänden unter dem Titel: For the Peoples of Asia: vol. 1 (1970-1991), ed. by G. Rosales, C.G. Arevalo; vol. 2 (1992-1997), ed. by F.-J. Eilers, Manila 1997; vol. 3 (1997-2001) und vol. 4 (2002-2006), ed. by F.-J. Eilers, Manila 2002 und 2007, erschienen. Vgl. zur Sache auch meine Anmerkungen zum Dokument "Ecclesiam in Asia" in H. Waldenfels, Auf den Spuren von Gottes Wort, "Theologische Versuche" III, Bonn 2004, 559-577.

¹⁹ Vgl. Redemptor hominis (1979 – RH), Redemptoris mater (1987); Redemptoris missio (1991 – RM).

²⁰ Vgl. J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y. 1997, 173-179.

Aufruf, den ich selbst wiederholt gemacht habe und der mich bei den Begegnungen mit den verschiedenen Völkern geleitet hat. Das Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen ist bestimmt von einem doppelten Respekt: 'dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Geistes im Menschen'."

Und er fährt fort:

"Die Begegnung zwischen den Religionen in Assisi wollte unmissverständlich meine Überzeugung bekräftigen, dass "jedes authentische Gebet vom Heiligen Geist geweckt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist"."

Am 25. Januar 1986 hatte Johannes Paul II. erstmals von einem Gebetstreffen gesprochen, zu dem er Vertreter der verschiedensten Religionen einladen wollte, um mit ihnen um den Frieden in der Welt zu beten. Die Friedensenzyklika Pacem in terris vom 11. April 1963 war gleichsam das Vermächtnis, das Johannes XXIII. einer friedlosen und konfliktgeladenen Welt hinterlassen hatte. 1970 kam es in Kyoto nach vielen Konsultationen im Umkreis des Ökumenischen Weltrats der Kirchen zur Gründung der World Conference on Religion and Peace (WCRP), bei der auch Vertreter der katholischen Kirche mitwirkten. Vielerorts wurden Friedenskonferenzen veranstaltet. Auf dem 21. Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf forderte Carl Friedrich von Weizsäcker 1985 ein Friedenskonzil der Kirchen. Statt eines solchen Konzils kam es am 27. Oktober 1986 zu einem Weltgebetstag. Die Einladung erging im Namen des Papstes durch den Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden Iustitia et Pax unter der Präsidentschaft Kardinal Roger Etchegarays an die christliche Ökumene und an Vertreter anderer Religionen. In der Reaktion auf diese Einladung gab es bis in kirchliche Kreise hinein auch spürbare Zurückhaltung; so gehörte Kardinal Ratzinger nicht zu den Teilnehmern in Assisi. Es wurde in Assisi ausdrücklich nicht gemeinsam gebetet. Vielmehr beteten die Vertreter der Religionen zunächst jeweils für sich. Am Ende versammelten sie sich in der Nähe der Grabeskirche des hl. Franz von Assisi, um wechselseitig Zeuge des Gebetes und der Erklärungen der anderen zu werden²¹.

Assisi wurde in der Folgezeit zu einem Anstoß und Vorbild für ähnliche Veranstaltungen in der ganzen Welt. Vor allem die 1968 in Rom gegründete, inzwischen ökumenisch zu nennende *Communità die Sant'Egidio* hat sich das Anliegen von Assisi zueigen gemacht und veranstaltet jedes Jahr in einem anderen Land ein interreligiöses internationales Friedenstreffen mit dem Ziel, sich besser kennen zu lernen und den Dialog der Religionen zu fördern. Es darf aber nicht unerwähnt bleiben, dass die Frage gemeinsamen Betens bis heute nicht eindeutig

²¹ Die Friedensgebete von Assisi liegen in deutscher Sprache dokumentiert vor, mit einer Einleitung von Franz Kardinal König und einem Kommentar von H. Waldenfels (Freiburg 1987); vgl. auch E. Fürlinger 113-153.

geklärt ist. Dass Juden und Christen miteinander beten können, ist kaum umstritten, zumal zahlreiche jüdische Gebete, die Psalmen und andere Hymnen, längst zum Gebetsschatz der Kirche gehören. Die Diskussion betrifft aber – zumal in unseren Breiten – nach wie vor das christlich-islamische Verhältnis und erst recht das Verhältnis zu den nicht-abrahamitischen Religionen²².

2.2.4. "Dialog und Verkündigung": Am 19. Mai 1991 veröffentlichten der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker ein Dokument mit dem Titel Dialog und Verkündigung (DV)²³. 25 Jahre nach NA war stellenweise der Eindruck entstanden, als ob die neue, vom Pluralismus bestimmte Weltsituation schon aus Gründen eines friedfertigen Umgangs der Menschen miteinander nach einer Ablösung der traditionellen Missionstätigkeit durch einen wie immer gearteten Dialog rufe. In dieser Situation erschien es angebracht, ein deutliches Wort über das Verhältnis von Dialog und missionarischer Verkündigung zu sagen. Ein ermutigender Impuls war der Weltgebetstag in Assisi. Der neue Text löste zugleich einen 1984 veröffentlichten Text Dialog und Mission (DM) ab. Er ist in seinen Begriffsbestimmungen, in der Beschreibung der Dialogebenen und der Motivierung des Dialogs sowie in der deutlichen christologischen Verankerung für die Folgezeit maßgeblich geblieben.

• *Begriffe:* Evangelisierung wird im Sinne von EN (vgl. 2.2.1) voll bestätigt und ist auch hier der neue Name für die christliche Mission.

Zum Dialog heißt es:

"Der Dialog kann auf verschiedene Weise verstanden werden. Zunächst meint er auf rein menschlicher Ebene reziproke Kommunikation, die zu einem gemeinsamen Ziel oder, noch tiefer verstanden, zu zwischenmenschlicher Gemeinschaft führt. Zum zweiten kann Dialog als eine Haltung des Respekts und der Freundschaft aufgefasst werden, eine Haltung also, die all jene Tätigkeiten durchdringt oder durchdringen sollte, welche den Evangelisierungsauftrag der Kirche wesentlich mittragen. Diese Haltung kann zu Recht als "Geist des Dialogs" bezeichnet werden. Zum dritten meint Dialog und dies nun besonders im Kontext eines religiösen Pluralismus, alle, positiven und konstruktiven interreligiösen Beziehungen mit Personen und Gemeinschaf-

²² Die DBK hat am 24.6.2008 die früheren *Leitlinien für multikulturelle Feiern von Christen, Juden und Muslimen* (Arbeitshilfen Nr. 170)) durch eine überarbeitete Fassung: *Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen* (ebenfalls Arbeitshilfen Nr. 170) ersetzt. Vgl. zur Sache auch H. Waldenfels, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, 107-109; ders., *Löscht nicht* (A. 4) 157-169.

²³ Die deutsche Fassung ist veröffentlicht mit dem Untertitel: Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, in der DBK-Reihe: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 102; vgl. auch E. Fürlinger 470-509.

ten anderen Glaubens, um sich gegenseitig zu verstehen und einander zu bereichern' (*DM 3*) und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und im Respekt vor der Freiheit. Dies beinhaltet sowohl gegenseitige Zeugnisabgabe wie auch die Entdeckung der jeweils anderen religiösen Überzeugungen." (Nr. 9)

Außerdem werden die Begriffe *Verkündigung* als Weitergabe der Botschaft des Evangeliums und *Bekehrung* in seinen Tiefenschichten erklärt. Unter *Religionen und religiösen Traditionen* versteht DV zunächst die abrahamitischen Religionen, aber auch die religiösen Traditionen Asiens, Afrikas und andere Religionen; ausgeschlossen werden die "neuen religiösen Bewegungen".

• *Vier Arten des Dialogs:* Die in DV Nr. 42 vorgenommene Aufzählung der vier Dialogarten haben sich inzwischen weitgehend durchgesetzt. Wie zuvor in DM wird unterschieden zwischen a) dem Dialog des Lebens, b) dem Dialog des Handelns, c) dem Dialog des theologischen Austausches und d) dem Dialog der religiösen Erfahrung. Der Weg führt also, auch wenn keine Rangordnung hergestellt werden soll, von der alltäglichen Nachbarschaftlichkeit (a) zum spirituellen Austausch religiöser Erfahrung (d). Dazwischen liegen die Bemühungen um gesellschaftliche Kooperationen im Bereich der Entwicklung und der Befreiung der Menschen (b) und der wissenschaftliche Diskurs, der zu vertieftem Verständnis und zu größerer Wertschätzung der Religionen führen soll (c).

Vielleicht sind die Ebenen a) und d) bislang zu wenig reflektiert worden, obwohl die häufigsten Begegnungen zwischen Angehörigen verschiedener Traditionen im Alltag und in der Nachbarschaft stattfinden und der geistliche Austausch den wahren Weg in das Innere anderer Religionen eröffnet. Sicherlich ist im Lebensalltag auch das anzusiedeln, was Felix Körner mit "Laiendiskussion" bezeichnet²⁴. Zur Ebene d) ist an dieser Stelle auf die Erfahrungen hinzuweisen, von denen religiöse Männer und Frauen, zumal Ordensleute in Indien zu berichten wissen und die andere im Umgang mit der Praxis des Zen gemacht haben²⁵. Inzwischen haben die intermonastischen Begegnungen auch die westliche Welt erreicht. Monastische Klöster gehören heute zu den wichtigsten Stätten interreligiösen Austausches wie vor allem eines wahren Erfahrungsaustausches auf dem Weg eines (wenn zeitlich auch begrenzten) gemeinsamen Lebens²⁶.

²⁴ F. Körner hat nicht zuletzt aufgrund seiner intensiven türkischen Erfahrungen zu Recht nachdrücklich auf die interreligiöse Debatte unter nicht formal-theologisch ausgebildeten Gläubigen, die "Laiendiskussion" hingewiesen. Ich würde diese allerdings in den Dialog des Lebensalltags einordnen. Vgl. F. Körner, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008, 23f.

²⁵ Vgl. dazu H. Waldenfels, *Löscht nicht* (A. 4) 148-156.

²⁶ Über Aktivitäten und Erfahrungen in diesem Bereich berichtet regelmäßig das von den *Monastic Interreligious Dialogue Commissions* herausgegebene, jährlich zweimal erscheinende *International Bulletin* (Editor: P. de Béthune, Monastère de Clerlande, B-1340 Ottingnies).

Zu c) wäre zu prüfen, ob und wieweit wissenschaftliche Beschäftigungen mit anderen Religionen als Teil des Dialogs angesehen werden können. Hier wäre sicher entschiedener auf den Unterschied zwischen der Theologie und den Religionswissenschaften zu achten. Unbestritten ist, dass Kooperationen im Bereich des Friedenseinsatzes, der Gerechtigkeit und der Entwicklungspolitik auf nationaler und internationaler Ebene auf ihre religiösen Motivationen hin überprüft werden können (und müssen).

• *Voraussetzungen des Dialogs:* Zu den Voraussetzungen des Dialogs gehört nach DV Nr. 15 eine grundsätzlich positive Sicht anderer religiöser Traditionen, wie sie im 2. Vatikanischen Konzil gefordert ist. Ausdrücklich genannt werden eine ausgewogene Haltung auf allen Seiten, Offenheit und Aufnahmebereitschaft, Selbstlosigkeit und Unparteilichkeit, Annahmebereitschaft von Unterschieden und möglichen Widersprüchen (Nr. 47). Die eigene Überzeugung ist keineswegs beiseite zu legen (Nr. 48).

Gerade weil in der Kirche immer wieder auf der unaufgebbaren Rolle Jesu Christi in der universalen Heilsgeschichte bestanden wird, sind aber auch folgende Sätze bedenkenswert:

"Während Christen weiterhin von ihrem Glauben, dass in Jesus Christus, dem einzigen Mittler zwischen Gott und dem Menschen (vgl. 1 Tim 2,4-6) die Offenbarung erfüllt ist, überzeugt bleiben, müssen sie sich auch daran erinnern, dass sich Gott in gewisser Weise auch den Anhängern anderer religiöser Traditionen gezeigt hat. Folglich haben sie sich den Überzeugungen und Werten anderer Menschen mit aufnahmebereitem Sinn zu nähern." (Nr. 48)

"Zudem gibt die in Jesus Christus geschenkte Fülle der Wahrheit nicht jedem einzelnen Christen die Garantie, dass er in deren Vollbesitz sei. Letztendlich wissen wir, dass die Wahrheit nicht einer Sache gleicht, die wir besitzen, sondern eine Person ist, der wir zugestehen müssen, von uns Besitz zu ergreifen. Dies ist ein nicht endender Prozess. Ohne ihre Identität zu verlieren, müssen Christen dazu bereit sein, von und durch andere Menschen die Werte ihrer Traditionen kennen zu lernen und zu empfangen. Der Dialog kann sie dazu bewegen, verwurzelte Vorurteile aufzugeben, vorgefasste Meinungen zu revidieren und manchmal sogar einer Reinigung ihres Glaubensverständnisses zuzustimmen." (Nr. 49)

Angesichts der immer wieder geäußerten Sorge, dass im Dialog die christliche Grundüberzeugung Schaden nehmen könnte, sind die hier gemachten Anmerkungen zur Wirksamkeit Gottes wie auch zur Wahrheitsbegegnung über die sichtbare Kirche hinaus bedenkenswert.

• *Hindernisse des Dialogs:* DV listet auch eine Reihe von Hindernissen und Schwierigkeiten des Dialogs auf: a) eine ungenügende Verwurzelung im eigenen Glauben, b) ungenügende Kenntnisse und mangelndes Verständnis für den Glau-

ben und die Praxis anderer Religionen, c) kulturelle Differenzen wie unterschiedliche Bildungsstandards, sodann auch Sprachprobleme, d) sozio-politische und geschichtsbedingte Faktoren, e) Mängel in der Bestimmung der Grundbegriffe Bekehrung, Taufe, Dialog u.a., f) "Selbstzufriedenheit und Mangel an Offenheit, was zu einer defensiven oder gar aggressiven Haltung führt", g) fehlende Überzeugung vom Wert des interreligiösen Dialogs, h) Misstrauen gegenüber den Motiven des Dialogpartners, i) eine polemische Gesinnung, j) "Intoleranz, die oft durch die Vermischung mit politischen, wirtschaftlichen, rassischen und ethnischen Faktoren verschlimmert wird", k) gewisse Züge des gegenwärtigen religiösen Klimas wie der wachsende Materialismus, religiöse Gleichgültigkeit u.a.m. (Nr. 52).

Wie schon angedeutet, sahen sich die beiden römischen Instanzen einerseits veranlasst, den interreligiösen Dialog grundsätzlich zu beschreiben, andererseits aber auch dafür zu sorgen, dass die christliche Verkündigung durch die Praxis des Dialogs nicht ihre Bedeutung verliert. Es wird daher im 2. Teil des Dokumentes sehr ausführlich der kirchliche Auftrag zur Verkündigung erläutert und dabei die Rolle der Kirche, der Inhalt der Verkündigung u.ä. besprochen. Im Ergebnis bleibt es aber dabei: Interreligiöser Dialog und Verkündigung sind aufeinander bezogen, aber nicht gegeneinander austauschbar (Nr. 77).

- 2.2.5. "Dominus Iesus": Wenn nicht alles täuscht, ist bis in unsere Tage die Sorge um die Substanz des christlichen Glaubens größer als die Ausbildung der in DV angemahnten Grundhaltungen. Das beweist auf besondere Weise die am 6. August 2000 von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte und von Kardinal Ratzinger als Präfekt unterzeichnete Erklärung Dominus Iesus (DI) mit dem Untertitel "Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche"²⁷. Die Erklärung erinnert eingangs an den zuvor besprochenen Text DV, spricht aber dann von neuen Fragen, "auf die man einzugehen versucht, indem man neue Wege der Forschung einschlägt, Vorschläge entwickelt und Verfahrensweisen anregt, die eines sorgfältigen Unterscheidungsvermögens bedürfen" (Nr. 3). Der Hintergrund dieser Feststellung wird aber nicht genauer erläutert.
- *Hintergründe:* An dieser Stelle ist zu erwähnen, dass katholische Theologen in der Zeit nach dem Konzil immer wieder von der römischen Glaubenskongregation überprüft und vielfach gemaßregelt wurden.
- + Der "Fall Küng": Der prominente "Fall Küng" liegt Jahre zurück. 1980 wurde ihm im Anschluss an die Veröffentlichung seines Buches *Christ sein* und

²⁷ Deutsche Übersetzung veröffentlicht als Nr. 149 der von der DBK herausgegebenen Reihe: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; vgl. E. Fürlinger 510-549.

seine dort vertretene Christologie die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen²⁸. Diese Verurteilung hatte zur Folge, dass Hans Küng sich auf vielfältige Weise in die Welt der Religionen einarbeiten und mit seinem Programm des Weltethos einen nachhaltigen Beitrag zur Entwicklung des interreligiösen Dialogs leisten konnte²⁹. Im Vergleich zu seinem Tübinger Lehrstuhl und Institut gab es nur wenige Orte der theologischen Ausbildung, die sich mit dem religiösen Pluralismus befassten. Der Bonner Lehrstuhl für Fundamentaltheologie war der erste an einer Katholisch-Theologischen Fakultät der Bundesrepublik, mit dem seit 1977 die Beschäftigung mit den Religionen als spezieller Auftrag verbunden ist. Anderswo waren es Orte der Lehrerausbildung, wo die Notwendigkeit verspürt wurde, sich dieser Thematik zuzuwenden.

+ *Pluralistische Religionstheologie*: Inzwischen übt auch im katholischen Raum die Pluralistische Religionstheologie (PRT) einen unübersehbaren Einfluss aus. Ursprünglich im angelsächsisch-protestantischen Raum beheimatet, wurde sie katholischerseits vor allem durch die Amerikaner Paul F. Knitter und Leonard Swidler, sodann durch Perry Schmidt-Leukel bekannt und vertreten³⁰. In diesem Rahmen werden drei christliche Einstellungen zu anderen Religionen definiert: a) *Exklusivismus*: Allein das Christentum vermittelt universales Heil; noch strenger formuliert: nur wer Mitglied der Kirche (am Ende gar der römisch-katholischen Kirche) ist, wird gerettet (vgl. "*Extra Ecclesiam nulla salus*" = "Außerhalb der Kirche kein Heil"³¹); b) *Inklusivismus*: Auch wenn in der Kirchenzugehörigkeit die Vollgestalt der Heilsvermittlung gesehen wird, können Menschen, die nicht durch die Taufe zur Kirche gehören, das Heil erlangen, wenn sie Gott "mit

²⁸ München 1974. Vgl. zur theologischen Diskussion u.a. *Diskussion über Hans Küngs "Christ sein*" mit Beiträgen von H.U. von Balthasar, A. Deissler u.a. Mainz 1976; L. Bertsch, M. Kehl (Hg.), *Theologische Streitfragen im "Fall Küng*", Würzburg 1980. Der gesamte Hergang wird mit Verweis auf verschiedene Dokumentationen nachgezeichnet in H. Küng, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, München 2007.

²⁹ Vgl. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990: ders., K.-J. Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München 1993; ders. (Hg.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München 1995.

³⁰ Vgl. P.F. Knitter, No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, Maryknoll, N.Y. 1985 (dt.: Ein Gott – Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988); ders., Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, Frankfurt – Paderborn 1997; L. Swidler (ed.), Toward a Universal Theology of Religion, Maryknoll, N.Y. 1987; ders., After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflections, Minneapolis 1990; P. Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997; ders., Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen. Vgl. zur Sache H. Waldenfels, Fundamentaltheologie (A. 9) 426-434; H.-G. Schwandt (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt 1998.

³¹ Vgl. dazu ausführlicher mit weiteren Lit.-Angaben H. Waldenfels, *Fundamentaltheologie* (A. 9) 428f.; ders., *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, 58-61. 101f.

aufrichtigem Herzen suchen und seinen durch den Spruch des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in ihrem Wirken zu erfüllen versuchen" (LG Nr. 16); das aber kann dann ein Mensch auch als Angehöriger einer anderen Religion vollbringen (vgl. Karl Rahners Rede vom "anonymen Christen-(tum)"32), c) Pluralismus: Nicht nur das Christentum, sondern auch andere Religionen sind ohne Christus- und Christentumsbezug heilsvermittelnde Wege. Bei diesen Erwägungen verschiebt sich zugleich die Frage nach dem "Ort" der Heilsvermittlung. In theologischer Sprache vollzieht sich in der PRT eine Verschiebung von der Ekklesiozentrik über die Christozentrik zur Theozentrik und am Ende zur Soteriozentrik. Wo selbst Gott nicht mehr als Heil schenkender Mittelpunkt genannt wird wie in vielen asiatischen Religionen, bleibt die Frage nach Heil, Glück und Lebenserfüllung als solche immer noch bestehen. Anders gesagt, den Pluralisten bleibt in ihrem Religionsverständnis so oder so die Frage nach der Heils- bzw. Erlösungsorientierung (griech. sōtēría) bestimmend; das Heil als solches rückt somit ins Zentrum der Betrachtung. Jesu Bedeutung wird dabei völlig relativiert, im äußersten Fall gar marginalisiert; von der Christologie des Konzils von Chalkedon rückt die PRT in der Regel ausdrücklich ab.

+ Jacques Dupuis (1923-2004): Zur selben Zeit, in der die Glaubenskongregation DI veröffentlichte, unterzog sie das fundamentale Werk des belgischen Jesuiten Jacques Dupuis Toward a Christian Theology of Religious Pluralism (vgl. A. 20) einer Prüfung. Das Buch zeichnet zunächst in einem historischen Teil die theologische Entwicklung nach, die in unseren Tagen zur Auseinandersetzung mit dem religiösen Pluralismus geführt hat. Sodann listet es in einem systematischen Teil die Problemstellungen auf, die in heutiger Zeit im Hinblick auf das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen diskutiert werden. Nicht zuletzt sein langjähriger Aufenthalt in Indien qualifizierte den Dogmatikprofessor der Gregoriana für eine sachgerechte Vorstellung der vor allem aus Asien, aber auch aus anderen Kontinenten kommenden Rückfragen an die klassische Theologie. Rom beendete die Prüfung des Werkes mit einer am 24. Februar 2001 publizierten Notificatio³³. Diese enthielt zwar keine ausdrückliche Verurteilung des Buches, formulierte aber ihrerseits eine Reihe von kritischen Anmerkungen, wobei sie sich eingangs ausdrücklich auf die vorweg veröffentlichte Erklärung DI bezog. Der Notificatio geht es um folgende Themen: (1) die einzige und universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi, (2) die Einzigartigkeit und Vollständigkeit der Offenbarung Jesu Christi, (3) das universale Heilswirken des Heiligen Geistes, (4) die

³² Vgl. dazu H. Waldenfels, Fundamentaltheologie (A. 9) 430-432.

³³ Vgl. den Text in E. Fürlinger 550-557; dazu auch H. Waldenfels, *Spuren* (A. 18) 578-593; ders., *Theologen unter römischen Verdacht: Anthony de Mello – Jacques Dupuis – Roger Haight – Jon Sobrino*, StZ 226 (2008), 219-231.

Hinordnung aller Menschen auf die Kirche, (5) den Wert und die Heilsfunktion der religiösen Traditionen.

• Zum Inhalt von DI³⁴: Der hier skizzierte theologische Hintergrund wird in DI nicht ausgeführt, darf aber nicht unberücksichtigt bleiben, wenn man dem Text gerecht werden will³⁵. Man muss es dennoch auch heute noch unglücklich nennen, dass bei der Veröffentlichung des Dokumentes in Deutschland der erste Teil über die Bedeutung Jesu Christi zunächst völlig in den Hintergrund trat, weil die Aufmerksamkeit fast ganz der Nr. 17 und dem dort vertretenen Kirchenverständnis geschenkt wurde. In der Bemerkung über die kirchlichen Gemeinschaften, "die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben" und daher "nicht Kirchen im eigentlichen Sinn" sind, erkannte sich die evangelische Kirche wieder. Entsprechend scharf waren die Reaktionen im Gesamtraum der Ökumene, aber auch von katholischer Seite³⁶.

DI umfasste nach der Einleitung sechs Kapitel, von denen je die Hälfte sich mit Jesus Christus und der Kirche beschäftigen: I. Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi, II. Der Fleisch gewordene Logos und der Heilige Geist im Heilswerk, III. Einzigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Jesu Christi, IV. Einzigkeit und Einheit der Kirche, V. Kirche: Reich Gottes und Reich Christi, VI. Die Kirche und die Religionen im Hinblick auf das Heil. Vergleicht man diese mit den zuvor aus der *Notificatio* über Dupuis genannten Themen, so zeigt sich, dass es sich prinzipiell um dieselben Fragestellungen handelt, Dupuis aber offensichtlich selbst für manche andere steht, die nicht genannt werden. In der vorliegenden Form kann man DI nicht dialogfördernd nennen.

• "Das Christentum und die Religionen": Das gilt umso mehr, als die Internationale Theologenkommission mit Billigung ihres Vorsitzenden Kardinal Ratzinger schon am 30. September 1996 das Ergebnis einer mehrjährigen Diskussion mit dem Titel Das Christentum und die Religionen veröffentlicht hatte³⁷. Merkwürdigerweise nimmt DI nirgendwo Bezug auf diese solide Arbeit. Dabei wollte dieses Dokument seinerseits ausdrücklich dem Dialog dienen. Denn:

"Die Bedeutung des Religiösen im Leben des Menschen und die zunehmenden Begegnungen unter den Menschen und den Kulturen machen einen interreligiösen Dia-

³⁴ Vgl. dazu H. Waldenfels, Spuren (A. 18) 409-428.

³⁵ Kardinal K. Lehmann hat in einer Presseerklärung vom 5.9.2000 versucht, den in DI gemeinten Problempunkten ein eigenes Profil zu geben; vgl. H. Waldenfels, *Spuren* (A.18) 411f.

³⁶ Vgl. M.J. Rainer (Hrsg.), «Dominus Iesus». Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001.

³⁷ Deutsche Übersetzung veröffentlicht in der DBK-Reihe: Arbeitshilfen Nr. 136. Dieser Text wird auch in E. Fürlinger nicht besprochen.

log erforderlich, um die Probleme und Nöte der Menschen gemeinsam zu bewältigen, um den Sinn des Lebens zu erhellen und schließlich auch um gemeinsam für den Frieden und die Gerechtigkeit in der Welt einzutreten. Das Christentum bleibt faktisch nicht am Rande dieser Begegnung und des damit verbundenen Dialogs unter den Religionen, und es kann auch nicht am Rande bleiben. Wenn die Religionen manchmal Ursachen für Trennungen und Konflikte unter den Völkern gewesen sind und es auch noch immer sein können, so ist zu wünschen, dass sie heute vor unser aller Augen als Träger des Friedens und der Einheit erscheinen. Das Christentum hat dazu beizutragen, dass dies möglich wird." (Nr. 2)

Ein Beitrag zur Sache besteht dann in der Klärung der Frage, wie die katholische Kirche die Religionen in theologischer Hinsicht bewertet, zumal das Verhältnis der Christen zu den anderen Religionen, aber auch der Dialog von dieser Bewertung abhängt (Nr. 3). In der Beschreibung des *status quaestionis* einer Theologie der Religionen nennt das Dokument zunächst Gegenstand, Methode und Ziel. Zwei Linien werden für die Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil genannt. Die eine verbindet sich mit den Namen Jean Daniélou und Henri de Lubac und setzt beim Noach-Bund an, einem kosmischen Bund, in dem sich Gottes Offenbarung in der Natur und im Gewissen der Menschen manifestiert, der in den Religionen fortlebt, ihnen positive Werte vermittelt, aber keine Heilsrelevanz besitzt; die zweite bei Karl Rahner, nach dem die Religionen ihre Anhänger auf dem Weg eines impliziten Glaubens zur Annahme der heilsnotwendigen Christusgnade verhelfen und in diesem Sinne durchaus Heilsrelevanz besitzen können. Die heutige Situation macht aber folgende Überlegungen erforderlich:

"Zuallererst wird das Christentum versuchen müssen, sich selbst im Kontext einer Pluralität der Religionen zu verstehen und zu bewerten; konkret wird es über die Wahrheit und die Universalität nachdenken müssen, die es beansprucht. An zweiter Stelle wird es den Sinn, die Funktion und den Eigenwert der Religionen in der Gesamtheit der Heilsgeschichte zu suchen haben. Die christliche Theologie wird schließlich die konkreten Religionen mit ihren genau definierten Inhalten zu studieren und zu prüfen haben, die dann mit den Inhalten des christlichen Glaubens konfrontiert werden müssen. Hierzu ist es notwendig, Kriterien aufzustellen, die eine kritische Diskussion dieses Materials und eine Hermeneutik ermöglichen, die dieses Material deuten." (Nr. 7)

In dieser Aufgabenstellung werden die beiden elliptischen Momente sichtbar, die wir zuvor im Blick auf GS Nr. 4 genannt haben: die Sachverhalte ("Zeichen der Zeit") und das Deutemoment ("Licht des Evangeliums"). Konkret heißt das im Blick auf die Religionen, dass man, um ein wirkliches Verständnis zu gewinnen, einen Standortwechsel vornehmen und versuchen muss, die Dinge nicht allein vom eigenen, sondern immer auch vom fremden Standpunkt aus zu betrachten. Dass angesichts dieser Forderung die eigene Position zwar nicht aufgegeben, wohl aber immer wieder überdacht und geklärt werden muss, ist dann

eine Selbstverständlichkeit. Inhaltlich werden in dieser Eingangsüberlegung folgende Felder genannt: die Diskussion über die Heilsrelevanz der Religionen mit Blick auf die schon erwähnten Klärungsversuche: (exklusivistischer) Ekklesiozentrismus, Christozentrismus und Theozentrismus (Nr. 8-12), die Wahrheitsfrage, die Gottesfrage, die christologische Debatte, schließlich das Verhältnis von Mission und interreligiösem Dialog.

Im Folgenden sind nun nicht die einzelnen Argumentationsstränge im Detail vorzustellen. Es reicht zu erkennen, dass die Kommission bemüht war, die im Raum stehenden Fragen wahrzunehmen, zu diskutieren und dann in einigen grundlegenden Punkten zu hilfreichen Zwischenergebnissen zu gelangen. Das geschieht im 2. Teil des Dokumentes. Ausgehend von der Initiative des göttlichen Vaters im Erlösungswerk, behandelt es die einzigartige Mittlerschaft Jesu (unter Berücksichtigung der Wiederaufnahme patristischer Themen wie der Samenkörner des Wortes und der in GS Nr. 22 betonten Vereinigung des Sohnes Gottes mit jedem Menschen) und die Universalität des Heiligen Geistes, die ihren eigenen Ort im universalen Heilssakrament der Kirche³⁸ finden. In diesem Zusammenhang kommt es zu einer Korrektur des viel zitierten Satzes "Extra Ecclesiam nulla salus" (Nr. 64-70), indem er im Anschluss an das 2. Vatikanische Konzil eingeschränkt wird auf diejenigen, "die um die Heilsnotwendigkeit der Kirche wissen" (Nr. 67). Im Ergebnis heißt es:

"So erhält der Satz 'Extra Ecclesiam nulla salus' seinen ursprünglichen Sinn zurück, nämlich die Mitglieder der Kirche zur Treue zu ermahnen. Nachdem dieser Satz in das allgemeinere 'Extra Christum nulla salus' aufgenommen worden ist, steht er nicht mehr im Widerspruch zur Berufung aller Menschen zum Heil." (Nr. 70)

Aus diesen Vorgaben zieht das Dokument im 3. Teil Folgerungen für eine christliche Theologie der Religionen. Diese betreffen zunächst die Heilsrelevanz der Religionen. Hier gilt:

"Die Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche für diejenigen, die gemäß ihrem Gewissen leben, steht heute nicht mehr in Frage. Diese Rettung geschieht aber, wie im Vorausgegangenen gesehen, nicht unabhängig von Christus und seiner Kirche. Sie basiert auf der universalen Gegenwart des Heiligen Geistes, die vom österlichen Geheimnis Jesu nicht getrennt werden kann." (Nr. 81)

Es wird dann ausdrücklich Bezug genommen auf die Enzyklika *Redemptoris missio* von Johannes Paul II. und festgestellt, dass seine Beschreibung der Gegenwart des Heiligen Geistes eine Vertiefung der Konzilsaussagen darstellt; denn "die Gegenwart des Heiligen Geistes (wird) nicht nur in den einzelnen Menschen

³⁸ Vgl. GS Nr.1, wo von der Kirche gesagt wird, dass sie "in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts ist".

guten Willens, sondern auch in der Gesellschaft und Geschichte, den Völkern, den Kulturen und den Religionen deutlicher herausgestellt" (Nr. 82):

"Es gibt ein *universales* Wirken des Heiligen Geistes, das von seinem *besonderen* Wirken im Leibe Christi, der die Kirche ist, nicht getrennt, aber auch nicht mit ihm verwechselt werden darf (*RM 28f.*)…. Die Unterscheidung zwischen den beiden Wirkungsweisen des Heiligen Geistes darf nicht dazu führen, sie zu trennen, als ob nur die erste in Beziehung zum Heilsmysterium Christi stünde." (Nr. 82)

Daraus folgt:

"Nach dieser ausdrücklichen Anerkennung der Gegenwart des Geistes Christi in den Religionen kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass sie als solche eine gewisse Heilsfunktion haben, das heißt, dass sie den Menschen helfen, ihr letztes Ziel zu erreichen, und zwar trotz ihrer Ambiguität. In den Religionen wird die Beziehung des Menschen zum Absoluten, seine transzendente Dimension thematisiert. Es wäre kaum denkbar, dass das vom Heiligen Geist in den Herzen der einzelnen Menschen Bewirkte eine Heilsrelevanz hätte, aber das vom selben Heiligen Geist in den Religionen und Kulturen bewirkte nicht. Die neueren Äußerungen des Lehramtes scheinen eine so krasse Unterscheidung nicht zu erlauben. Andererseits ist anzumerken, dass viele der genannten Texte nicht nur von den Religionen sprechen, sondern neben diesen auch die Kulturen nennen, die Geschichte der Völker usw. Auch sie alle können von Elementen der Gnade 'berührt' werden." (Nr. 84)

Es folgen Aussagen zur Offenbarung, zur Wahrheit als Problem zwischen der Theologie der Religionen und dem pluralistischen Ansatz und zum Verhältnis von interreligiösem Dialog und Heilsmysterium. Dem Pluralismus wird eine Veränderung des eigenen (christlichen) Glaubensverständnisses vorgehalten und das a) auf der historischen Ebene im Dreistufen-Schema (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus), b) auf der erkenntnistheoretischen Ebene in einer Relativierung der Wahrheitsfähigkeit theologischer Aussagen, c) auf der theologischen Ebene mit der Modifizierung und Reduzierung der eigenen Glaubensinhalte (Unbestimmtheit des Gottesbegriffs; Christologie) (Nr. 98-100). Demgegenüber wird an die in den "kontextuellen Theologien" entwickelte Sensibilität gegenüber den Tiefenstrukturen der Herkunftskulturen mit zwei Hinweisen erinnert:

"1. Eine differenzierte Theologie der Religionen vor dem Hintergrund des eigenen Wahrheitsanspruchs ist die Basis für jeden seriösen Dialog und die notwendige Voraussetzung zum Verstehen der Vielheit der Ansätze und ihrer kulturellen Ausdrucksmittel. 2. Die literarische oder soziokulturelle Kontextualität stellt ein wichtiges Mittel für das Verstehen von Texten und Situationen dar, oft gar das einzige; sie ist ein möglicher Wahrheitsort, darf aber nicht mit der Wahrheit selbst identifiziert werden.." (Nr. 101)

Es gilt:

"Die Form des Dialogs darf den Inhalt des eigenen Glaubens und seiner Ethik nicht entkräften." (Ebd.)

Was hier allgemein vorgetragen wird, ist an den Orten, an denen es zu einem unmittelbaren Kontakt mit bestimmten Religionen kommt, zu konkretisieren (Nr. 102). Gegen die Pluralisten besteht die Kommission auf einem vollen, unverkürzten Festhalten an den christologischen Dogmen. Abschließend wird darauf hingewiesen, dass der interreligiöse Dialog wesentlich durch zwei Grundfragen seinen wahren Sinn erhält: die Fragen nach der Bedeutung Gottes und nach der Bedeutung des Menschen. Es ist demnach in den verschiedenen Religionen sowohl nach dem Verständnis Gottes, der Gottheit oder des Absoluten und nach dem Verständnis des Menschen, seiner Personalität, seiner Gottebenbildlichkeit u.a.m. zu fragen.

Angesichts dieser Gedankengänge, die in einer der römischen Glaubenskongregation zugeordneten Kommission erörtert und formuliert worden sind, fragt man sich, warum die Glaubenskongregation ohne Bezug auf diese Ausarbeitung wenige Jahre später ein viel weniger durchdachtes und in seiner vorliegenden Form eher hinderliches Dokument publiziert hat. Ging es am Ende doch mehr um neue Verurteilungen als um die Eröffnung eines offenen und der Welt in ihren vielen Fragen und Nöten dienendes Verhalten?

3. Begegnung der Religionen

In einem letzten Schritt lenken wir den Blick auf zwei Punkte. Einmal hinterlässt die Beschäftigung der katholischen Kirche mit den Religionen in der nachkonziliaren Zeit trotz allem einen zwiespältigen Eindruck. Sodann ergibt sich aus den vorausgehenden Überlegungen, dass sich die Kirche nicht mit allgemeinen Feststellungen zum interreligiösen Dialog begnügen kann, weil jede Religion ihr eigenes Profil und ihre eigenen Orte hat, so dass sich die Kirche als Gesprächspartner auf jede Religion im einzelnen einstellen muss. NA bietet hier insofern einen ersten Hinweis, als die Konzilserklärung zumindest vier Religionen ausdrücklich anspricht.

3.1. "Interreligiöser Dialog"

Ähnlich wie in Deutschland mit Jürgen Habermas³⁹ steht Benedikt XVI. in Italien im Gespräch mit dem Philosophen und früheren Senatspräsidenten Marcello Pera⁴⁰. Obwohl Pera sich – auf Italienisch – als *laico*, das heißt, als Nichtglaubenden versteht, trifft er sich mit dem jetzigen Papst in der Skepsis gegenüber

³⁹ Vgl. J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

⁴⁰ Vgl. Benedikt XVI., M. Pera, *Ohne Wurzeln. Europa, Relativismus, Christentum, Islam*, Augsburg 2005; zum italienischen Verständnis von *.laico* dort 104-113. 122-138.

der Postmodernität und dem kulturellen Relativismus. Zu einem im Herbst 2008 erschienenen Buch Peras *Perchè dobbiamo dirci cristiani*⁴¹ hat der Papst einen einführenden Brief verfasst, in dem er u.a. schreibt:

"Besonders bedeutungsvoll ist für mich Ihre Analyse der Begriffe eines interreligiösen und interkulturellen Dialogs. Sie erklären mit großer Klarheit, dass ein interreligiöser Dialog im strikten Sinne des Wortes nicht möglich ist, während umso mehr der interkulturelle Dialog drängt, der die kulturellen Konsequenzen der religiösen Grundentscheidung vertieft. Während über diese letzte ein wahrer Dialog nicht möglich ist, ohne dass der eigene Glaube eingeklammert wird, muss man sich in einer öffentlichen Auseinandersetzung den kulturellen Konsequenzen der religiösen Grundentscheidungen stellen. Hier sind der Dialog, eine gegenseitige Korrektur und eine wechselseitige Bereicherung möglich und notwendig."

Der Text ist ein deutlicher Ausdruck der Zurückhaltung, die wir beim jetzigen Papst schon seit seiner Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation beobachten können⁴². Er ist auch nicht dadurch zu relativieren, dass Benedikt XVI. bei anderen Gelegenheiten den Begriff "interreligiöser Dialog" ohne Schwierigkeiten verwendet. Zwar ist die Zurückhaltung insofern zu verstehen, als der Dialog zwischen den Religionen nicht deren Auflösung in eine Einheitsreligion oder einen religiösen Einheitsbrei zum Ziel haben, somit also nicht den jeweiligen Grundansatz und die daraus folgenden Grundentscheidungen zur Disposition stellen kann. Doch muss es im Dialog zwischen den Religionen, wenn auf einem gesunden Verhältnis von Glaube und Vernunft bestanden wird, möglich sein, mit allem nötigen Respekt alles zu fragen, was im Raum steht, also auch nach den Grundlagen des jeweiligen Glaubens im Sinne von 1Petr 3,15. Zu fragen und in Frage zu stellen und damit zu verneinen ist schließlich nicht dasselbe.

Im Übrigen ist es gefährlich, den Dialog zwischen den Religionen auf einen Dialog zwischen den Kulturen zu reduzieren. Schließlich sind die wahren Weltreligionen auch in einer nicht-religiösen Betrachtung nicht als reine Kulturfaktoren oder als Kulturprodukte anzusehen. Denn gerade als Weltreligionen beanspruchen Religionen, dass sie mit ihren jeweiligen Ansprüchen und Überzeugungen den Rahmen der einzelnen Kultur transzendieren. Schon deshalb müssen diese Religionen auch um wirksame Prozesse der Inkulturation bemüht sein, also um überzeugende und gültige Übersetzungen ihres jeweiligen Grundgehalts in die verschiedenen Kulturen der Welt. Die römische Kirchenleitung hat daher gut daran getan, den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog nicht in den Kulturrat aufgehen zu lassen, sondern ihn als eigenständige Größe unter den Päpstli-

⁴¹ Untertitel: *Il liberalismo, L'Éuropa, l'etica*, Milano 2008.

 $^{^{42}}$ Auch E. Fürlinger (348-352) spricht von einer "Akzentverschiebung in der Haltung zu den Religionen".

chen Räten wiederherzustellen. Dies aber war sicherlich die Folge einer konkreten Entwicklung, nämlich des Rufs nach einem effektiven Gespräch zwischen Christentum und Islam.

3.2. Dialog der Religionen

Inzwischen leben wir in einer Zeit, in der weniger vom Dialog der Religionen als vom Dialog mit bestimmten Religionen zu sprechen ist, wobei je nach Lage auch mehrere Religionen konkret miteinander ins Gespräch treten können, ja sollten. Ein solches mehrseitiges Gespräch ist zwischen den drei abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam ein dringendes Gebot der Stunde. Umgekehrt können wir allerdings auch feststellen, dass keineswegs alle Religionen in gleicher Weise dialogfähig und dialogwillig sind, – eine Frage, die nicht nur nach Außen gestellt werden muss, sondern die jede Religion, das Christentum und seine Kirchen eingeschlossen, sinnvollerweise auch an sich selbst stellen muss⁴³.

3.2.1. Christen und Juden: Im Dialog der Religionen nehmen die Juden schon deshalb einen besonderen Platz ein, weil das Judentum die Mutterreligion des Christentums ist. Nicht nur war Jesus von Nazareth ein Jude, – er hat auch seine jüdische Heilige Schrift in die Kirche mitgebracht, so dass sie bis heute integrierender Bestandteil der im Christentum verankerten Bibel ist. Für Kardinal König gibt es keinen Zweifel, dass es Johannes XXIII. war, der "ganz persönlich die ersten zarten Samen des christlich-jüdischen Dialogs säte". Wir erinnern noch einmal daran, dass NA ursprünglich als Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden geplant war und aus verschiedenen, teilweise äußeren Gründen in einer Problemansage über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen endete.

Die besondere Stellung der Juden hat bis heute zu anhaltenden Spannungen geführt. Gewiss haben sich seit der Konzilszeit alle Päpste um eine vertiefte Beziehung zu den Vertretern des jüdischen Volkes bemüht⁴⁴. Zu diesen Bemühungen gehörten die Reisen in das Heilige Land, die wiederholten Besuche jüdischer Synagogen und schließlich auch der Gang Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. nach Auschwitz. Die Besonderheit dieses Dialogs zeigt sich auch darin, dass er

⁴³ Im Vermächtnisbuch Franz Kardinals König, *Offen für Gott – offen für die Welt. Kirche im Dialog*, Hg. von C. Pongratz-Lippitt, Freiburg 2006, kommen die im folgenden anzusprechenden Dialogfelder zur Sprache; König beginnt dabei mit dem innerkirchlichen Dialog; vgl. zu den Juden 96-111, Zitat: 107. Vgl. auch H. Waldenfels, *Löscht nicht* (A.4) 35-39.

⁴⁴ Die wichtigsten Dokumente der Kirchen zum Judentum finden sich in den beiden Bänden: *Die Kirchen und das Judentum.* Bd. I. *Dokumente von 1945 bis 1985*, hg. von R. Rendtorff, H.H. Henrix. Paderborn – München 1988; Bd. II. *Dokumente von 1986 bis 2000*, hg. von H.H. Henrix, W. Kraus. Paderborn – Gütersloh 2001.

schon vor Gründung des Sekretariats für die Nichtchristen im Einheitssekretariat, dem heutigen Rat für die Einheit angesiedelt war. Die sensible Rede von der Judenmission wurde tunlichst vermieden, zumal nach der Beseitigung des Attributs "perfidi" aus der traditionellen Karfreitagsfürbitte; diese Änderung wurde übrigens nicht erst im Konzil vorgenommen, sondern bereits 1948 durch Pius XII. veranlasst. Man muss es tragisch und unsensibel zugleich nennen, dass Benedikt XVI. als Folge seiner Wiederzulassung der tridentinischen Messform die Diskussion um die Formulierung der Karfreitagsfürbitte zugelassen und ihr nicht mit seiner Autorität und einem deutlichen Bekenntnis zur Formulierung der Bitte in der erneuerten Karfreitagsliturgie ein Ende gesetzt hat. Ereignisse dieser Art belasten nach wie vor das christlich-jüdische Verhältnis.

Von hoher Bedeutung sind aber für den historischen Bereich das wiederholt vorgetragene eindeutige Bekenntnis gegen jede Form von Antisemitismus und Antijudaismus. Dass hier die Haltung deutscher Katholiken und folglich auch des deutschen Papstes sehr genau beobachtet wird, konnte man an den Reaktionen auf die recht sorgfältig formulierte Rede Papst Benedikts XVI. bei seinem Auschwitz-Besuch am 28.5.2006 erkennen; manch einer vermisste dennoch die eindeutige Bitte um Vergebung der Schuld gegenüber den Betroffenen. Der hohe Grad von Verletztheit und Sensibilität bricht immer wieder auf und zeigt sich auch an der nicht enden wollenden, teilweise äußerst unsachlichen Polemik gegen Pius XII., die im Zusammenhang mit seiner geplanten Seligsprechung neu aufflammte.

Theologisch von größter Bedeutung ist die Überwindung der so genannten "Substitutionstheorie", d.h. der Theorie, nach der der Sinai-Bund durch den Neuen Bund abgelöst erschien und die Erwählungsattribute des jüdischen Volkes auf die Kirche übertragen wurden. Inzwischen kann es als Gemeingut christlicher Theologie angesehen werden, dass Gottes Bund mit seinem Volk Israel ungekündigt fortbesteht. Es kommt hinzu, dass "die Juden" nicht mehr als Forschungsobjekt einer Vergangenheitsgeschichte betrachtet werden können, sondern als unter uns lebende Zeitgenossen erkannt werden müssen und so Gesprächspartner und Subjekte wie wir selbst sind. Sie nehmen ihrerseits an unserem theologischen Diskurs teil⁴⁵. Damit wird der jüdisch-christliche Dialog heute zu einem Modell für den Dialog überhaupt. Wenn irgendwo deutlich wird, dass "Interreligiösität" nicht durch "Interkulturalität" ersetzt werden kann, dann ist das hier der Fall.

3.2.2. Christlich-islamischer Dialog: Zwischen Christen und Muslimen ist der Dialog in den verschiedenen Teilen der Welt unterschiedlich entwickelt. Das hat mit der ungleichen gesellschaftlichen Stellung der Muslime in den einzelnen Ländern, aber auch mit ihrer unterschiedlichen ethnischen Herkunft zu tun. Die

⁴⁵ Vgl. H. Waldenfels, Fundamentaltheologie (A. 9) 419-423.

Unterschiede fallen in der westlichen Welt auf, wenn man die USA mit Europa und dort nochmals Großbritannien, Frankreich und Deutschland vergleicht. Die Länder der Dritten Welt, zumal Afrikas, stellen ein eigenes Problem dar, auch die Länder mit einer überwiegend muslimischen Bevölkerung und umgekehrt die Länder mit einer stärker christlichen Tradition. Daher sollte man den Begriff "Dialog" eher mit Zurückhaltung verwenden. Oft ist schon viel erreicht, wenn es zwischen muslimischen und christlichen Bevölkerungsteilen einigermaßen friedlich zugeht und der jeweils anderen Seite ein hinreichender Lebensraum und die Möglichkeit, sich religiös zu entfalten, eingeräumt wird. Dabei ist das Bewusstsein für die Religionsfreiheit in westlich-demokratischen Ländern deutlicher ausgeprägt, während um entsprechende Freiräume im Nahen und Mittleren Osten, in den arabischen Ländern und in der Türkei nach wie vor gerungen werden muss.

Einen entscheidenden Einschnitt in der heutigen Entwicklung des christlich-islamischen Verhältnisses stellte der 11. September 2001 dar, zumal die zerstörerischen Akte in den USA auf islamistische Terroristen zurückgingen und ein deutlicher Beweis dafür waren, dass die Religion nicht tot ist, sondern selbst Konfliktpotential in sich trägt. Längst ist Religion keine Privatsache mehr. Gerade im Blick auf den Islam ist das Verhältnis von Religion und Politik neu zu bedenken⁴⁶.

Hohe Bedeutung für den christlich-islamischen Dialog hatte fünf Jahre nach dem 11.9.2001 die Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. am 12. September 2006⁴⁷. In der Einleitung dieser Vorlesung zitiert der Papst aus einem Gespräch, das Kaiser Manuel II. Palaeologos vermutlich 1391 mit einem gelehrten Perser geführt hat und in dem er sich – wie der Papst sagt – "in erstaunlich schroffer, für uns unannehmbar schroffer Form ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner" wendet:

"Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten."

Das Zitat löste in der islamischen Welt helle Empörung aus⁴⁸. Tatsächlich ist bis heute nicht geklärt, warum der Papst diesen Einstieg wählte, zumal das Zitat

⁴⁶ Vgl. H. Waldenfels, H. Oberreuter (Hg.), Der Islam – Religion und Politik, Paderborn 2004.

⁴⁷ Vgl. Text und erste Kommentare in Benedikt VI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg 2006; das folgende Zitat: 15f. Die Diskussion um die Regensburger Rede ist nach wie vor nicht abgeschlossen: vgl. u.a. K. Wenzel (Hg.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg 2007; C. Dohmen (Hg.), *Die "Regensburger Vorlesung" Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007.

⁴⁸ Vgl. H.O. Luthe, C.M. Wallbiner (Hg.), Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen, Bochum 2008.

für den weiteren Verlauf der Rede entbehrlich war, zumal es in ihr in erster Linie nicht um das Verhältnis zu den Muslimen ging, sondern um das Verhältnis von Glaube und Vernunft ganz allgemein. Angesichts der immer neu aufbrechenden kriegerischen Auseinandersetzungen im Nahen und Mittleren Osten bekommt der nachfolgende Satz: "Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider" allerdings auch für den christlich-islamischen Dialog bleibende Aktualität. Das Thema "Glaube und Vernunft" muss Muslime aber schon deshalb provozieren, weil sie nach wie vor mit dem Vorwurf leben müssen, dass der Prozess der westlichen Aufklärung sie vielerorts bislang noch nicht erreicht hat.

Doch schon vor der Türkeireise des Papstes Ende November 2006 nahmen 38 islamische Gelehrte in einem Offenen Brief vom 13. Oktober 2006 zur Regensburger Rede Stellung und begrüßten trotz ihrer Kritik an einzelnen "Irrtümern" und "Fehlern" ausdrücklich seine Bemühungen "gegen die Vorherrschaft von Positivismus und Materialismus im menschlichen Leben" sowie seinen Wunsch nach "aufrichtigem und offenem Dialog"⁴⁹, In einer Rede an die Kurienkardinäle am 22. Dezember 2006 unterstrich Benedikt XVI. erneut die Bedeutung des Dialogs zwischen Christen und Muslimen und bemerkte:

"Wir Christen wissen uns solidarisch mit all denen, die gerade von ihrer religiösen Überzeugung als Muslime her gegen die Gewalt und für das Miteinander von Glaube und Vernunft, von Religion und Freiheit eintreten."

Noch bedeutsamer als der Offene Brief der 38 war ein Jahr später der "Offene Brief und Aufruf von muslimischen Religiösen Führern" an den Papst und die Führer der orthodoxen, orientalischen und protestantischen Kirchen, den das *Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought* in Amman veröffentlichte. Wegen der 138 ursprünglichen Unterzeichner des Briefes wird heute zumeist über den "Brief der 138" gesprochen. Er ist auf weite Resonanz gestoßen. Interessanterweise knüpft er nicht an die Regensburger Vorlesung an. Vielmehr vertritt er unter Verweis auf Bibel und Koran, dass das Doppelgebot der Liebe Christen und Muslimen gemeinsam und Grund genug ist, zusammenzukommen im Sinne der Sure 3,64:

"Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf,) dass wir Gott allein dienen und ihm nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) beigesellen. Und dass wir (Menschen) uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen. Wenn sie sich aber abwenden, dann sagt: "Bezeugt, dass wir (Gott) ergeben sind!" (Übersetzung R. Paret)

Ein Resultat des "Briefes der 138" war im März 2008 die Gründung eines Katholisch-Islamisches Forums in Rom. Dieses Forum traf sich am 6. November

⁴⁹ Vgl. hierzu und zum Folgenden C. Troll, *Christlich-muslimischer Dialog*, StZ 226 (2008), 721f

2008 zu einem ersten Arbeitstreffen mit Benedikt XVI. im Vatikan. Thema dieses ersten Treffens, das vor allem einem gegenseitigen Kennenlernen diente, war das Gebot der Gottes- und Menschenliebe. Die vatikanische Einladung zum Dialog kann zugleich als späte Erfüllung einer Bitte angesehen werden, die schon vor Jahren Altkanzler Helmut Schmidt weitergegeben hat. In seinem Buch *Außer Dienst* berichtet er von einer Konferenz 1996 in Kairo unter der Ägide des ägyptischen Präsidenten Mubarak, in deren Verlauf der ägyptische Großscheich der Al Azhar-Universität Mohammed S. Tantawi ihn um die Vermittlung eines Treffens mit dem damaligen Papst gebeten hat:

"Immerhin hat Tantawi mich später gebeten, Johannes Paul II. eine Einladung zu einem Gespräch mit ihm nahezulegen; es reichte aber leider nicht einmal die Hilfe von Kardinal König, den Vatikan dazu zu überreden. So ist mir abermals die Notwendigkeit interreligiöser Toleranz demonstriert worden."⁵⁰

Zu wünschen ist, dass das, was auf höchster Ebene in Gang kommt, seine Fortsetzung findet auf den niederen Ebenen des alltäglichen Lebens, wo Menschen sich nachbarschaftlich und familiär begegnen und in der jungen Generation neue Bindungen entstehen, die über die theoretischen theologischen Erörterungen hinaus nach praktischer religiöser Aufarbeitung rufen.

3.2.3. Interreligiöser Dialog in Asien: Zahlenmäßig sind Christentum und Islam heute die mitgliederstärksten Religionen der Welt. Entstehungsmäßig stehen sich Juden, Christen und Muslime auf eigentümliche Weise nahe. Nähe aber schafft immer neu Reibungen. So ist gerade das Verhältnis dieser Religionen zueinander seit langem konfliktgeladen. Wenn irgendwo der Aufruf zum Religionsfrieden gilt, dann hier.

Dennoch darf nicht übersehen werden, dass die asiatischen Religionen Indiens, Chinas und Japans in ihrer Andersartigkeit und Fremdheit weltweit eine ungeheure Faszination ausstrahlen. Dabei spielt besonders die Tatsache eine große Rolle, dass sie in ihren verschiedenen religiösen Praktiken deutlich andere Akzente setzen und vielfach zu einem Alternativprogramm zu den im Westen bekannten Religionen werden. Nicht Strukturen und Organisationen stehen hier im Vordergrund, sondern Übungen und das zumeist unter der Anleitung von erfahrenen Meistern. Deshalb bringt der Dialog etwa mit Hindus und Buddhisten auf einer rein theoretischen Ebene nicht viel ein. Das Feld der Übung und der daran anschließende Austausch über innere Erfahrungen stellt dafür eine viel stärkere Attraktion dar. Das wird auch deutlich, wo die zeitweilig im Westen boomenden neureligiösen Gemeinschaften in den Hintergrund treten und die klassischen Formen der Religionen Indiens, vor allem auch der Buddhismus in den

⁵⁰ Vgl. H. Schmidt, Außer Dienst. Eine Bilanz, München 2008, 62, auch 299-310.

verschiedenen Gestalten Sri Lankas, Thailands, Vietnams, Tibets und Japans auszustrahlen beginnen.

Auch hier wird deutlich, dass ein interreligiöser Dialog sich nicht durch einen interkulturellen Dialog ersetzen lässt. Gerade im religiösen Erfahrungsaustausch können Christen noch viel lernen, zumal sich Christen über die dogmatischen und ethischen Normsysteme hinaus nach ihren je persönlichen religiösen Erfahrungen befragen lassen müssen. Hier reicht die Wiederholung satzhaften Wissens nicht aus, sondern die Rechenschaft des Glaubens beginnt mit der Zeugnisgabe über die religiösen Erfahrungen.

Was in monastischen Klöstern – wie angedeutet – längst begonnen hat, wird im Sinne einer Neubelebung religiös-christlichen Lebens auch in das konkrete Gemeindeleben Eingang finden müssen. Das kann zwar zunächst zu einer Neubelebung kleiner Gruppen bei gleichzeitigem weiteren Rückgang der Volkskirchen führen, dürfte aber doch ein Beitrag zur Zukunftsgestaltung der Kirchen sein. Beides aber gehört hier zusammen: das Wissen um den Grund christlichen Glaubens und die Befähigung, darüber Zeugnis zu geben, und die Erfahrung und der Umgang mit dem lebendigen Gott, in diesem Sinne Vernunft und Glaube; grundlegend aber sind die Glaubenserfahrungen⁵¹. Ihr folgt dann das, was im Englischen *sharing* heißt: anderen die Chance geben, an diesen Erfahrungen teilzuhaben.

Stanowisko Kościoła Rzymskokatolickiego w kwestii dialogu międzyreligijnego

Streszczenie

Po zarysowaniu wieloaspektowych zmian po II wojnie światowej (powstania nowych państw, migracji ludności, globalizacji i wpływu internetu, wielokulturowości i pluralizmu) autor artykułu przechodzi do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób religie odpowiadają na zachodzące zmiany, akcentując stanowisko Kościoła Rzymskokatolickiego. W związku z tym autor przedstawił nauczanie Soboru Watykańskiego II zawarte w dokumentach: *Gaudium et spes, Lumen gentium, Nostra aetate, Dignitatis humanae.* Następnie omówił późniejsze wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła: list apostolski *Evangelii nuntiandi* Pawła VI czy dokument Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego *Dialog i przepowiadanie.* Opierając się na wspomnianym dokumencie, dokonał analizy pojęcia dialogu, ukazując warunki jego prowadzenia, jak również przeszkody, które mogą go uniemożliwić. Została też podkreślona rola i wpływ Jana Pawła II na rozwój teologii religii oraz dialogu z religiami niechrześcijańskimi, odbywającego się podczas spotkań w Asyżu. Temat ten został dostrzeżony w deklaracji *Dominus Jesus* Kongregacji Nauki Wiary oraz w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie.*

W ostatniej części artykułu omówiono dialog, jaki po Soborze Watykańskim II prowadzi Kościół Rzymskokatolicki z religiami niechrześcijańskimi, uwzględniając ich odrębność i specyfikę.

⁵¹ Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Löscht nicht (A. 4).

Autor skupił się na aktywności papieża Benedykta XVI w dialogu z judaizmem, muzułmanami (z uwzględnieniem wykładu w Ratyzbonie i jego reperkusji w świecie muzułmańskim) oraz z religiami azjatyckimi.

Słowa kluczowe

religia, dialog, Kościół, nauczanie, Sobór Watykański II

Keywords

Religion, Dialog, Church, Teaching, Vatican II

Bogdan Ferdek Papieski Wydział Teologiczny Wrocław

'Oikoumene' as an Instrument of Peace: the Catholic-Orthodox Dialogue in light of the Ravenna Document

Paul VI's encyclical entitled *Ecclesiam Suam* was published in 1964. Its third chapter deals with the topic of dialogue. Within the sphere of dialogue, the Pope distinguishes four circles.

The first circle of dialogue is mankind. The contribution of the Church to the dialogue with mankind consists in consolidating moral truths of conscience. The significance of these truths was emphasized by Reinhold Schneider, a German poet, theologian, and philosopher. He claimed that all great catastrophes in the history of mankind first occurred in the sphere of morality and only later manifested themselves in wars.

The second circle comprises worshippers of the One God. Referring to this circle, Paul VI wrote:

But we do not wish to turn a blind eye to the spiritual and moral values of the various non-Christian religions, for we desire to join with them in promoting and defending common ideals in the spheres of religious liberty, human brotherhood, education, culture, social welfare and civic order. Dialogue is possible in all these great projects, which are our concern as much as theirs [...].

In the circle of worshippers of One God, the scope of dialogue is being continually extended to such areas as the defence of the primacy of God's law over man's law, the defence of marriage, and family as well as defence of human life, to name but a few. Undeniably, a substantial contribution to the sphere of interfaith dialogue is that of Horst Bürkle. In his monograph, *Erkennen und Bekennen. Schriften zum missionarischen Dialog*, we can find theological foundations for interreligious dialogue. The aim of dialogue between religions is neither the creation of any such entity as United Religions nor any other institution modelled after the United Nations or the like. It is true that we must aim at finding common values. However, at the same time we also need to maintain our own

¹ Pope Paul VI, *Ecclesiam Suam*, par. 108. Encyclicals. http://www.vatican.va/phome_en.htm>. [Accessed 9 Nov 2011].

spiritual wealth and identity.² Therefore, interreligious dialogue is in fact an intercultural dialogue. As such, it is supposed to expose the cultural consequences that may ensue from our basic religious presumptions.

The third circle comprises separated Christians. According to the words of Pope Paul VI, it is especially the matters of contention which should be addressed in dialogue within this circle. One of these divisive issues is that of papal primacy (πρωτείο).

The dialogue concerning the issue of papal primacy ($\pi\rho\omega\tau\epsilon$ io) has been conducted within the Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church. Kallistos Ware is among its members. The present state of the dialogue is delineated in the Ravenna document entitled *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority*. On the basis of this document, we can address those questions concerning how the Orthodox and the Catholics understand primacy ($\pi\rho\omega\tau\epsilon$ io), the extent to which they are already united in their interpretation, and what remains a matter of contention with an eye to the possibility of future agreement.

The Ravenna document was signed on the 13^{th} of October 2007. Its structure, apart from the introduction and conclusion, comprises two chapters. The first of them, drawing on Scripture and Tradition, presents the theological basis of conciliarity and primacy ($\pi\rho\omega\tau\epsilon$ io) in the Church. Subsequently, the second chapter depicts their realisation on the local, regional, and universal level of the Church's life. Conciliarity and primacy in the Church are most fully justified on the grounds of the essential dogma of Christianity – the dogma of the Holy Trinity. This dogma is often considered to be irrelevant to everyday life, resembling some sort of a philosophical theory, called a 'cross for human thinking'. However, it helps us understand the Church. The Church is the icon of the Holy Trinity both for Eastern and Western theology. That is why, when reflecting upon the Church, we have to take the dogma of the Holy Trinity as our starting point.

1. Primacy (πρωτείο) and Conciliarity as an Icon of the Holy Trinity

We can distinguish two models of understanding the mystery of the Holy Trinity, the Eastern and the Western. The Eastern model concentrates on the three persons and their communion (*koinonia*), whereas the Western takes as its grounding premise the Divine Nature which the three persons share. The Ravenna Document should be examined in light of the Eastern model of the Holy Trinity. According to this model, the Father has primacy among equal persons. As

² H. Bürkle, Erkennen und Bekennen. Schriften zum missionarischen Dialog, St Ottilien 2010, 9.

the metropolitan bishop Kallistos Ware asserts: "The first person of the Trinity, God the Father, is the 'fountain' of the Godhead, the source, cause or principle of origin for the other two persons. He is the bond of unity between the three. [...] The other two persons are each defined in terms of their relationship to the Father: the Son is 'begotten' by the Father, the Spirit 'proceeds' from the Father". Since the Church is an icon of the three persons, among which God the Father holds primacy, it follows that also within the Church there must be a place for the primacy. Yet, in the Holy Trinity, all three persons act together and therefore, according to Metropolitan Kallistios Ware, it can be said that "God is 'social', 'conciliar'; there is something in him that corresponds to the notion of *sobornost*". It would follow that since the Church is an image of the conciliar God, this conciliarity should also be mirrored in its nature.

Being the icon of the Holy Trinity, the Church must at the same time be conciliar in nature and be internally characterized by primacy. Conciliarity and *protos* must be visible on all planes of the Church's life, i.e. local, regional, and universal. According to the Ravenna document, "Primacy and conciliarity are mutually interdependent. That is why primacy at the different levels of the life of the Church, local, regional, and universal, must always be considered in the context of conciliarity, and conciliarity likewise in the context of primacy". As far as primacy at all planes of the life of the Church is concerned, the document affirms that "primacy at all levels is a practice firmly grounded in the canonical tradition of the Church". Moreover, it asserts that "while the fact of primacy at the universal level is accepted by both East and West, there are differences of understanding with regard to the manner in which it is to be exercised, and also with regard to its scriptural and theological foundations".

2. The Primacy (πρωτείο) on the Universal Level of the Church

Since the Church is an icon of the Holy Trinity, it is not only conciliar in nature, but is also characterised by primacy modelled after the Father, who has primacy between the Son and the Holy Spirit, both equal to him in the Holy Trinity. The primacy in the Church is visible on the local, regional, and universal planes. On the local plane, it is the bishop who holds primacy in relation to the

³ Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, New York 1995, 32.

⁴ Kallistos Ware, *Human Person as an Icon of the Trinity*. The Website of St. Nicholas Church of Portland. Articles. http://www.stnicholaspdx.org/>. [Accessed 9 Nov 2011].

⁵ Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority. Ravenna 13 Oct 2007. http://www.pcf.va. [Accessed 9 Nov 2011].

⁶ Ibid.

priests and congregation of the local church community. On the regional level, bishops are to acknowledge the primacy of the metropolitan and, hence, in decisions of greater importance, should always await the metropolitan's consent. At the same time, the metropolitan should refrain, in matters of even greater significance, from arriving at decisions without the counsel of bishops from the archdiocese. Lastly, on the universal level, the Bishop of Rome has primacy over other patriarchs.

The primacy of the Bishop of Rome cannot, however, replace the Church's conciliar structure. The Bishop of Rome operates neither above the Church nor beyond it, but rather within it. Meanwhile, the papacy has exhibited a tendency towards overruling the Church's conciliarity. One classical example of such conduct is the case of the Filioque. The Western theologian's conviction of the Holy Spirit's proceeding not only from the Father, as stated in the Gospel according to John (15,26), but also from the Son, was incorporated into the Nicene-Constantinopolitan Creed by Pope Benedict VIII in 1014. The Orthodox Church sees the introduction of the Filioque as "unauthorized addition – for it was inserted into the Creed without the consent of the Christian East". Having introduced such changes, the Pontiff positioned himself above the council and thereby upsetting the balance between the primacy of the Bishop of Rome and the council when the Church should necessarily seek to maintain that balance. One example of an attempt to act in accordance with that principle is the cooperation of Pope Leo with the Fathers of the Council of Chalcedon. As Klaus Schatz in his historical study confirms, "at Constantinople III (680-681) and Nicea II (787) the popes, like Leo at Chalcedon, pointed the way for the council through dogmatic letters. They did not expect their decisions to be accepted by the councils without discussion, and they always acknowledged the councils' independent authority".8 Even though the papal legates only wanted the council to sanction the Pope's letter, a new definition of council, proposed by the council itself, emerged during the session. In turn, Pope Leo voiced his objection to 'Canon 28' of Chalcedon, which decreed that "the most holy throne of New Rome, [...] the city which is honoured with the Sovereignty and the Senate, and enjoys equal privileges with the old imperial Rome, should in ecclesiastical matters also be magnified as she is, and rank next after her". Pope Leo justified his appeal by referring to the Nicene ruling, according to which it was Alexandria that was to be ranked after Rome, followed by Antioch ('Canon 6'). The Pope also invoked the theory concerning the traditional triad of capitals of Peter championed by the Council of Rome in the year 382. It stated that it was also Alexandria and Antioch that were

⁷ Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, op. cit., 32.

⁸ K. Schatz, Papal Primacy: from its Origins to the Present, Collegeville 1996, 49-50.

⁹ P. Schaff, The Seven Ecumenical Councils, Edinburgh 2005, 383.

assigned a prominent role in the Church because of their special relation to the life of Peter. Antioch is the city of Peter's long activity. Alexandria, in turn, is included in the tradition of Peter through Mark, his disciple. That is why Constantinople has long tried to have its connection to Rome established through the person of Andrew, the brother of Peter. The Bishops of Rome occupied a crucial role in the proceedings of councils. Although not always present, they were always involved in the deliberations.

The primacy of the Bishop of Rome has to be understood in the light of the words of Ignatius of Antioch. In his Letter to the Romans he wrote:

Ignatius who is also called Theophorus, to the Church which has obtained mercy, through the majesty of the Most High Father, and Jesus Christ, His only-begotten Son; the Church which is beloved and enlightened by the will of Him that wills all things which are according to the love of Jesus Christ our God, which also presides in the place of the region of the Romans, worthy of God, worthy of honour, worthy of the highest happiness, worthy of praise, worthy of obtaining her every desire, worthy of being deemed holy, and which presides over love, is named from Christ, and from the Father.¹⁰

Thus, the primacy of the Bishop of Rome consists in his presiding in love. During Pope Paul VI's visit to the Fanar in 1967, Patriarch Athenagoras acknowledged him as the successor of Peter, most worthy of veneration, as the first among us, and presiding in love. Thus, the high dignitary of the Church uttered a very important formulation of the role of primacy in the first millennium. Also Joseph Ratzinger maintains that Rome should not demand anything more than to be recognized as holding the presidency in love.

What still needs to be reassessed is the biblical foundation for the primacy of the Bishop of Rome. Catholic theology most often cites the Gospel of Mathew saying "You are Peter (or Rock) and on this rock I will build my Church" (16,18). However, it is important to note St. Augustine's words. He taught that the Church indeed rests on Peter, though not on him as an individual human being, but on his faith in Christ, ("Non enim dictum est illi: tu es petra, sed: tu es Petrus. Petra autem erat Christus"). Thus, the sole foundation of the Church is Christ.¹¹

The Ravenna Document, however, does not exhaust the subject of the primacy of the Bishop of Rome. It is merely the beginning of a discussion on this issue. The dialogue will be resumed in the next session. Its topic is to be "The Role of the Bishop of Rome in the Communion of the Church in the First Millenium".

¹⁰ Ignatius of Antioch, *The Epistle of Ignatius to the Romans*, in: *Anti-Nicene Fathers*, eds. A. Roberts, J. Donaldson, Massachusetts 2004, vol. I, 73.

¹¹ J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, St. Ottilien 1992, 180.

3. The Possibility of Reinterpretation or Correction of the Western Understanding of Papal Primacy (πρωτείο)

The Western understanding of papal primacy is presented in the *Pastor Aeternus* Constitution of the First Vatican Council from the 18th July 1870. According to the Constitution:

Wherefore we teach and declare that, by divine ordinance, the Roman Church possesses a pre-eminence of ordinary power over every other Church, and that this jurisdictional power of the Roman Pontiff is both episcopal and immediate. Both clergy and faithful, of whatever rite and dignity, both singly and collectively, are bound to submit to this power by the duty of hierarchical subordination and true obedience, and this not only in matters concerning faith and morals, but also in those which regard the discipline and government of the Church throughout the world. 12

The *Pastor Aeternus* Constitution comprises four chapters: the first deals with Christ bestowing primacy on Peter, the second presents the continuation of the tradition of primacy, the third explores its character as the highest jurisdictional power, and the fourth deals with the doctrine of papal infallibility. While the first two chapters contain well consolidated claims, it is the last two which cover new and controversial statements. The old controversy over conciliarity is here resolved in the Church's favour. The balance between a council's power and the papal primacy was upset to the advantage of the latter. This means a new model of the Church, whose sacramental structure has been replaced with a legal one. As Joseph Ratzinger recognized, it may have appeared that the sacramental structure of the Church was abandoned, but he answers this fear by asserting that the papacy is not sacramental in nature. He states that it is a legally sanctioned institution.¹³

Meanwhile, Orthodox theology maintains that the fundamental function of the Church is that of mediating grace through the sacraments. It would follow that, within the Church, power is in the hands of those who administer the sacraments. This establishes a radical division in the Church, a division between its lay and sacerdotal members, *ordo laicalis* and *ordo sacerdotalis*. Therefore, the East is calling for a rejection of the doctrine concerning papal primacy from 1870 and, consequently, the annulment of the doctrines which are based on it, that is, the doctrines of *Filioque*, the Immaculate Conception, and the Assumption.

¹² Decrees of the First Vatican Council. Papal Encyclicals Online.< http://www.papalencyclic als.net>. [Accessed 9 Nov 2011].

¹³ Joseph Cardinal Ratzinger, *Principles of Catholic Theology. Building Stones for a Fundamental Theology*, San Francisco 1987, 195.

¹⁴ Ph. Sherrad, Church, papacy and schism, Limni 2009, 51-52.

When attempting to reinterpret the Western understanding of the primacy of the Bishop of Rome, it is crucial that radical demands be avoided. As Joseph Ratzinger asserts, an example of such a radical demand would be for the West to impose on the East an ultimate recognition of papal primacy in the shape in which it is presented in the 1870 document. By rejecting this claim, it cannot be maintained that the definition of papal primacy from *Pastor Aeternus* is to be regarded as the only possible one for all Christians. What was possible throughout the whole millennium cannot become impossible now. Therefore, in its teachings on the issue of the primacy, the West does not have to demand from the East anything more than what was formulated and practised in the first millennium.

A reinterpretation of the primacy of the Bishop of Rome could be conducted in a comparable manner to the alteration made to the formula for Holy Orders by Pius XII in *Sacramentum Ordinis* in 1947. The Council of Florence in the *Decree for the Armenians* from 1439 established that an essential element in conferring Orders was the delivery of the chalice with wine and the paten with bread. This gratuitous addition to the original sacrament was annulled by Pius XII. This entailed a conscious return to the tradition of the Ancient Church and, by the same token, to the Eastern Orthodox Church. It was thereby an amendment to the Western tradition made in accordance with the norms of the Universal Church. The Western tradition of primacy could be likewise amended in light of the tradition of the Ancient Church. It would be all the more possible if the status of the councils which were held in the West in the second millennium were reassessed. If they were to be treated not as universal councils, but rather as synods of the Western Church, the *Pastor Aeternus* Constitution would acquire a different status.

The Ravenna document points to the urgency of the question regarding the normative significance and meaning of the Western councils as compared to the seven universal councils of the first millennium. All in all, it appears that a revision of the *Pastor Aeternus* Constitution is possible, just as a revision to the teachings of the Council of Florence concerning Holy Orders was possible.

According to Imre von Gaal, the unity of Christians "is the result of spiritually living Christ«s charity, not of an administrative approach". Therefore, as Benedict XVI suggests, what is already possible on the level of theology, must take time to mature spiritually in order that it become possible to implement it in the sphere of reality in the Church (269). This spiritual maturation is also possible through patient dialogue.

¹⁵ J. Ratzinger, *Principles of Catholic Theology*, op. cit., 197.

¹⁶ Ibid, 199.

¹⁷ Ibid, 240.

¹⁸ E. de Gaál, The Theology of Pope Benedict XVI, New York, 2010, 197.

¹⁹ J. Ratzinger, *Principles of Catholic Theology*, op. cit., 199.

Oikoumene jako narzędzie pokoju: dialog katolicko-prawosławny w świetle dokumentu z Rawenny

Streszczenie

Międzynarodowa Komisja Wspólna ds. Dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a Cerkwią Prawosławną prowadzi dialog poświęcony prymatowi papieskiemu. Aktualny stan dialogu na temat prymatu oddaje dokument z Rawenny: Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority. Soborowość i prymat w Kościele znajdują najgłębsze uzasadnienie w najważniejszym chrześcijańskim dogmacie o Trójcy Świętej. Dla teologii wschodniej i zachodniej Kościół jest bowiem ikoną Trójcy Świętej. Dlatego też refleksja nad nim musi wychodzić od dogmatu o Trójcy Świętej. Na dokument z Rawenny trzeba spojrzeć w świetle wschodniego modelu Trójcy Świętej. Według niego wśród równych sobie osób boskich osoba Ojca jest protos. Dwie pozostałe osoby są określane w kontekście ich związku z Ojcem: Syn został zrodzony przez Ojca, Duch od Ojca pochodzi. Skoro Kościół jest obrazem boskich osób, z których pierwsza jest protos, to musi w nim być miejsce na owo protos. Jednak w Trójcy Świętej wszystkie trzy osoby działają razem i jest w Nim coś, co koresponduje z pojęciem "soborowość". Skoro więc Kościół jest obrazem konsyliarnego Boga, to do jego istoty należy również soborowość. Kościół będący ikoną Trójcy Świętej musi być równocześnie Kościołem soborowym i Kościołem mającym protos. Soborowość i protos muszą być widoczne na wszystkich płaszczyznach Kościoła: lokalnej, regionalnej i uniwersalnej. Na płaszczyźnie uniwersalnej jest zatem miejsce na prymat Biskupa Rzymu, który powinien być jednak zreinterpretowany w duchu starożytnego Kościoła. Reinterpretacja prymatu biskupa Rzymu mogłaby się dokonać analogicznie do korekty materii sakramentu święceń dokonanej przez Piusa XII w Sacramentum ordinis z 1947 roku. Sobór we Florencji w Dekrecie dla Ormian z 1439 roku określił, że istotnym elementem udzielania święceń jest podanie kielicha z winem i pateny z chlebem. Natomiast Pius XII uznał za materię sakramentu święceń włożenie rąk. Równało się to świadomemu powrotowi do tradycji Kościoła starożytnego, a tym samym i Kościoła Wschodu. W ten sposób forma, która w Kościele rzymskim – ale nie w Kościele powszechnym – obowiązywała przez całe wieki, została zniesiona jako partykularna forma Zachodu. Analogicznie można by dokonać korekty zachodniej tradycji prymatu biskupa Rzymu w świetle tradycji Kościoła starożytnego.

Słowa kluczowe

ekumenizm, dialog, katolicki, prawosławny, Rawenna, dokument

Keywords

ecumenism, dialogue, catholic, orthodox, Ravenna, document

Emery de Gaál University of St. Mary of the Lake Mundelein Chicago

Pope Benedict XVI and humanity's quest for genuine peace. The christocentric response

In 1980 then archbishop of Munich, Joseph Cardinal Ratzinger visited with an official delegation of the German bishop's conference his Polish brother bishops. In venerable Wawel Cathedral in Cracow, in a Poland then still under the rule of a communist dictatorship, Cardinal Ratzinger delivered a memorable homily titled "True Peace and true Culture: Christian Faith and Europe". In this eminently historic location he argued the gift of peace requires of people forgiveness and a keen sense of brotherhood arising from faith. It is when man renders God the glory due Him, that he, man, becomes capable of honoring also his fellow human beings. "The grand cathedrals are also nowadays oases of humanity, of human dignity, precisely because they are spaces of God's honor publicly acknowledged". He elaborated in this mediation that "Christian faith is a culture of brotherly love, a culture of mercy, and precisely for this reason a culture of social justice". In closing he prayed that Our Lady "may guide us to a genuine peace in the faith and to genuine culture".

In Assisi, on October 27th, 2011 Pope Benedict XVI repeated Bl. Pope John Paul II's memorable initiative in favor of peace in 1986. It was placed under the official theme "Pilgrims of Truth, Pilgrims of Peace". As in Cracow in 1980, so again in Assisi in 2011, in the presence of the precious spiritual heritage of St. Francis of Assisi, il Poverello, and 300 hundred representatives of religions the world over, he correlates the truth of man with man's ability to establish peace. Religion is the guardian of such truth. Yet, with a sense of shame the pope acknowledges that "Christian faith" was often abused to justify war. This notwithstanding, he underlines: all should be mindful that without religion there is no objective criterion for judging war and violence as evil. Far from legitimizing

¹ J. Ratzinger, Wahrer Friede und wahre Kultur: Christilischer Glaube und Europa, in: Ibid., Christilischer Glaube und Europa, 12 Predigten, München 1981, p. 7-18.

² Ibid., p. 7-8.

³ Ibid., p. 13.

⁴ Ibid., p. 15.

⁵ Ibid., p. 18.

violence, it is "the true nature of religion" to preserve the truth of God and man. The supreme Pontiff states unequivocally: "For us the Cross of Christ is the sig of the God put 'suffering with (compassion) and 'loving with' in place of force. His name is 'God of love and peace' (2 Cor 13:11)." The denial of God invariably leads to a blind *cul de sac*, to a lack of orientation, to untold horror and to "the worship of mammon, possessions and power". In short, he argues "the absence of God leads to a decline of man and humanity".

1. The Pope and Bishops: Representing Christ's Peace

Far from a rapid platitude, the frequent use of the term "peace" is a constitutive element of Catholic – and more generally Christian – rhetoric from its very beginnings two thousand years ago, but traces its roots well back to the earliest Judeo-Christian Old Testament times and to Semitic culture in general.

From early Christianity onward every bishop and only the bishop greets the liturgical assembly of faithful with the words *pax vobiscum* – "peace be with you". It is wish these very words that Our Risen lord appeared to the frightened and conflicted flock of disciples on the evening of Easter Sunday (John 20:19). "In this word of peace he wipes away, so to speak with a gentle but equally strong gesture the fear darkening the hearts of his (followers)". Jesus Christ is the source of peace in the Christian understanding. As Vicar of Christ, the preeminent Catholic bishop, the bishop of Rome and pope of the universal Church, heightens the world's awareness of the central role this term plays for religion in general and specifically for the Catholic faith. Yet, the genuinely Christian understanding of peace is not always appreciated.

2. The Quest for Peace has a Name: Benedict

It is difficult to imagine a pontiff more eloquently enunciating the Christian message of peace than Pope Benedict XVI. This is clear from the first day of his pontificate. He chose as name that of his predecessor Pope Benedict XV (1914-1922). Benedict XV had been a committed and neutral advocate for the cause of peace throughout the carnage of World War I (1914-1918), going down in history as "the Pope of Peace". In his first message on the occasion of World Peace Day 2006 *In Truth, Peace (lies)* Pope Benedict XVI confirmed this interpretation

⁶ See: www.chiesa.espressonline.it [accessed October 28th, 2011].

⁷ Kardinal J. Ratzinger, Geduld des Wachsens und Reifens, Erstes Hirtenwort des Erzbischofs von München und Freising, Kardinal Joseph Ratzinger, and die Gemeinden des Erzbistums, in: "L'Osservatore Romano" nos. 30-31 (July 29, 1977), p. 13.

of his name. "In taking this name, I wanted to invoke both the Patron Saint of Europe, who inspired a civilization of peace on the whole continent, and Pope Benedict XV... who worked for a universal acknowledgement of the lofty demands of peace".⁸

A few days after his enthronement, in his first circular letter *Ubi primum* Pope Benedict XV exhorted in drastic words all warring parties. On July 28, 1915 he described war as "a horrendous butchery" (*orrenda carneficina*). He launched various peace initiatives during the Great War. In addition, the present pontiff feels a spiritual and historic affinity to the founder of Western monasticism, S. Benedict of Nursia (ca. 480-ca. 550). The monk and abbot Benedict, Patron of Europe, is considered the spiritual father of a European civilization fostering peace. The Latin origin of the name Benedict is *Benedictus*. This compound traces its etymological roots to the term *bene dicere*, to bless.

3. Religions' Commission to promote Peace: Reason, Conscience and Justice

Pope Benedict supplies a pioneering stimulus for interreligious dialogue. Especially in his famous, but little understood Regensburg Address,⁹ he expresses his firm belief in the reciprocally beneficial relationship between faith and reason. Instead of equalizing all religious creeds and advancing a superimposed project called "world ethos", Pope Benedict postulated already in 2004 during ceremonies commemorating the 60th anniversary of the landing of allied forces in Normandy in 1944 the programmatic formula: "without peace between reason and faith there is no world peace". ¹⁰

On the topic of religions' contribution to peace the then prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith spoke at the fifth Christian-Muslim Consultation convened at the Orthodox center in Chambésy, Switzerland in 1988. Again, here he is careful to establish in a normative way a direct correlation between peace and justice on the one hand and on the other to deny "pure reason" à la Immanuel Kant (1724-1804) as sufficiently competent to determine the con-

⁸ Pope Benedict XVI, *In Truth, Peace. Message for the 2006 World Day of Peace 1 January, 2006.* See: www.vatican.va [accessed October 10th, 2011].

⁹ Pope Benedict XVI, "Faith, Reason and the University", lecture held at the Aula Magna of Regensburg University, Germany on September 12, 2006. See: www.vatican.va [accessed October 18th, 2011].

¹⁰ J. Ratzinger, *Values in Time of Upheaval*, (New York: Crossroad, 2006), p. 108. Cf. H. Hoping, *Die anstöβige Wahrheit des Glaubens: das theologische Profil Joseph Ratzingers*, (Freiburg i. Br.: Herder, 2005), p. 18.

¹¹ J. Ratzinger, *Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwartigen Krise von Frieden und Gerechtigkeit*, "Communio" 18(1989), pp. 113-122. The conference had been held December 12-15, 1988.

tent and scope of what the true constituents of peace are. No matter how limited and culturally relative human insight into the nature of peace is, it is the Christian religion that can lead to genuine insight.

All human beings might agree that "(a) loss of a common understanding of justice" leads to a loss of peace. This may be caused by a government, by a liberation movement or by a terrorist group severing ties with justice. It destroys peace from within the political order. Just as later in his memorable speech in the German diet on September 22nd, 2011, he draws on St. Augustine's famous rhetorical question: "is not a state without justice (but) a band of robbers"? ¹² Even while it might not always wage war or inflict harm on its populace, a state lacking an appreciation for the inviolable nature of justice is supremely inimical to peace since it is inclined to reducing justice to what is advantageous for a particular interest group. Ratzinger cite as cases in point Hitler's Third Reich and Stalin's regime. He soberly observes "Viewed from outside there may be peace, but it is the peace of a cemetery". 13 At this phase of the argument Ratzinger refers to the Russian philosopher Vladimir Solovyov's (1853-1900) famous fictional figure to illustrate the beguiling but in the final analysis, fatal nature of an immanentist understanding of peace: the nullifidian Antichrist, far from being an author of global peace and progress, in fact dehumanizes the world.¹⁴

If justice possesses no universally recognized value, then the qualitative difference between justice and injustice fades and arbitrariness asserts itself, resulting in the cruel *homo*, *homini lupus* – "man becoming a wolf unto man". By recourse to the pre-Christian philosopher Socrates (ca. 470-399 BC), ¹⁵ Ratzinger upholds the inherent and inviolable value of justice and rejects Thomas Hobbes' (1588-1679) infamous and deeply cynical observation: *authoritas non veritas facit legem* – "authority, not truth establishes law". ¹⁶ The public realm must nor subscribe to legal positivism as advanced by Hans Kelsen (1881-1973), lest it become the market for constantly warring particularisms – the *bonum commune*, the common good of all is lost sight of. He faults Kant for not rising above a merely utilitarian explanation of the term justice in his treatise on *perpetual Peace*. ¹⁷ Neither authority, nor egoism, nor utility suffice in establishing the bases for justice and peace. The body politic needs to be cognizant of the fact that

¹² Augustinus, *De Civitate Dei*, IV, 4. Corpus Christianorum Latinorum XLVII, p. 101. "Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?" Apart from Augustine, he is indebted on this point to H. Kuhn, *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, München 1967.

¹³ J. Ratzinger, *Der Auftrag der Religion*, p. 116.

¹⁴ Ibid. Ratzinger cites J. Pieper, *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung*, München 1980, 3rd ed., pp. 113-136. V. Solovyov, *The Antichrist*, Edinburgh 1982.

¹⁵ R. Guardini, Der Tod des Socrates, Mainz – Paderborn 1987.

¹⁶ Latin translation of *Leviathan* (1651), T. Hobbes, *Opera philosophiae quae latine scripsi omnia*, ed. W. Molesworth, vol. III, London – Bonn 1841, c. XXVI, p. 202.

¹⁷ I. Kant, Perpetual Peace, B 65, 66.

natural law and human rights precede materially and undergird any form of positive law legislated by a state. Ratzinger apodictically concludes:

"there is no justification for law without transcendence. Wherever God and the basic form of human existence established by him are suppressed in public consciousness and pushed into the private sphere, into the merely subjective, (there) the term law dissolves and thereby (also) the foundation of peace (suffers irreparable damage)".¹⁸

He reminds his audience that peace requires a metaphysical foundation no political or secular discourse can provide or replace. Only religion can supply it. However, he hastens to add that the Church needs also to be mindful of both how it can promote peace and what it neither can nor may do in this regard. Religion incessantly reminds us of the human person as the source of truth far surpassing the merely immanent and ephemeral. Thereby, when confronted with a concrete situation, he is capable of correlating justice, utility, authority and truth. But man does not generate truth on his own. As "an educator" the Church liberated man from "the prison of positivism" and opens him to "truth, God and the power of conscience". Every religion assists man and society in the cultivation of a healthy conscience. It precludes simply following uncritically majority opinions and reminds people to follow the dictate of the pre-given, never self-generated conscience.¹⁹ In agreement with the noted German psychologist Albert Gorres (1918--1996), he postulates that the ability to admit guilt belongs constitutively to the good and sound "psychological makeup" of a human person.²⁰ Without it he loses his emotional and spiritual balance; he then must be linked to "a living corpse, a theatrical mask.21"

A reign of terror is on of lie. It darkens the conscience; and this almost invariably begets strife and war. In order to rid society from such a darkening o the conscience and perversion of law, a *bellum iustum*, a just war may be called for. A just war, as waged or instance by the allies during Second World War, restores justice and the rule of conscience. Immediately after World War II Christian politicians, such as Churchill, de Gasperi, Adenauer and Schumann laid the foundations for a historically unparalleled period of peace in Western Europe. Turning to religion as the indispensable basis for human conduct, they deliberately attempted to cancel out ideological tyranny which deforms human reason.²²

¹⁸ J. Ratzinger, Der Auftrag der Religion, p. 119.

¹⁹ J. Ratzinger, Values in a Time of Upheaval, pp. 75-76.

²⁰ "Zum seelischen Haushalt des Menschen wesentlisch gehört". J. Ratzinger, Values in Time of Upheaval, p. 80.

²¹ Ibid. quoting A. Görres, *Schuld and Schuldgefühle*, "Communio" 13(1984), pp. 430-443, at p. 434.

²² J. Ratzinger, Values in Time of Upheaval, pp. 101-102.

Memorably, also on the beaches of Normandy Ratzinger warned of two extremes: there is equally the danger of "a pathology of religion and a pathology of reason". Faith and reason must constantly be brought into a mutually beneficial relationship with each other. He contends only such a correlation equilibrium provides a universally convincing basis for human rights. As the thoughts of the French thinker Jacques Derrida (1930-2004) illustrate, human reason left to its own empirical devices becomes self-corrosive. In a society subscribing to the principle of living *etsi Deus non daretur* (as if God did not exist) "human conduct gets lost in indeterminacy and becomes the hopeless prey of the forces of evil". Religions together have the moral responsibility to bear witness to God's existence. Christian belief in a creating God – all the more who is the Logos – entails trusting in the power of human reason. Confronted with post-Enlightement rationality, Ratzinger sees only recourse to the God of Scripture and the God of Jesus Christ as bringing back into the path of peace.

4. The Task of the Church

The topic of the "Washing away guilt" is not specific to one particular religion. It expresses a universal longing by all human beings for reconciliation and peace. In order to underline this Ratzinger quotes a phrase the Greek poet Aeschylus (525-456 BC) had coined in this context.²⁶ When such purification occurs, then our being is transformed beyond our own capacities. This is the novelty of Christianity. The logos, the second person of the Blessed Trinity, Jesus Christ becomes *the definitive* atonement and expiation of human guilt. In Him transfiguring forgiveness occurs beyond all human expectation and imagination.

Nevertheless, the Church does not possess "a specific illumination as regards particular political questions. It must not present itself as the sole bearer of political reason. It shows reason paths, but (political reason's) own responsibility remains". The Church does far more than simply supplying the bases for a peaceful state of affairs. It brings to bear something secular rationality can never achieve: the works of charity serving the poor, he ailing, the lost and the oppressed. "In the zones of strife, which have always existed and will always exist, (the Church) provides the power of survival and along with it the ability to for-

²³ In this regard Ratzinger is indebted to L. Kolakowski, *Religion – if there is no God*, New York 1982. Cf. J. Ratzinger, *Values in Time of Upheaval*, p. 111.

²⁴ J. Ratzinger, Values in Time of Upheaval, p. 112.

²⁵ J. Ratzinger, Values in Time of Upheaval, pp. 115-116.

²⁶ Aeschylus, *The Eumenides*, 280-281.

²⁷ J. Ratzinger, *Der Auftrag der Religion*, p. 121.

give, the ability to awaken a new beginning. Only who is capable of forgiving, can build and preserve peace". ²⁸

This evidences the indispensable role of religion for a peaceful future of the global human family. Equally it describes the limitations of religion. The Church cannot impose or enforce peace as it lacks Our Lord' specific authorization for such a task. He cautions that anything else smacks of the third temptation of Jesus by the devil: "All these I will give you, if you (only) will fall down and worship me" (Mt 4:9). However worth striving for, world peace is not the ultimate goal of human existence. Therefore, Church is not "a political action group", but, he argues, quoting the Greek Orthodox Metropolitan Damaskinos Papandreou (1939-2011) "a witness to charity ready for martyrdom".²⁹ This is the manner Christianity collaborates with other religions in bringing about peace.

5. The Christocentric Understanding of Peace

After taking possession of his archdiocese Munich-Freising in 1977 amid the turmoil of the peace movement preoccupying Western society, then archbishop Ratzinger issued a pastoral letter titled "The Patience of Growth and Maturing" dated June 7, 1977.³⁰ There he reiterates that the peace the risen Lord imparts on us human beings is far more than human efforts left to their own resources could ever bring about. Neither can human beings defeat on their own, nor can they push open the gates to the eternal Thou of God.

"But he (the Lord) does not condemn us to idleness; the Lord's peace requires that we draw to the mind frame of Jesus Christ". Ratzinger argues peace is not an *abstract* philosophical term describing the thinker's relationship to the primordial ground of being or a juridical category defining a state of non-belligerence between nations, but – unbeknownst to the majority of humankind – a tangible person – equally divine and human: Jesus Christ. In order to gain access to such peace we must shed fear and vainglory. The newly appointed archbishop cautions: "the slogan 'be kind to one another' need not be disparaged, but it does not reach the height of the gospel and thereby to a true encounter with one another". In his estimation a line from Our Lord's Prayer is of central importance for understanding the full nature of peace: "Thy will be done, on earth as it is in

²⁸ J. Ratzinger, *Der Auftrag der Religion*, p. 121. For this section see also Pope Benedict XVI's first encyclical *Deus caritas est*, nos. 3 ff.

²⁹ J. Ratzinger, *Der Auftrag der Religion*, p. 122. Cfr. Metropolite Damaskinos Papandreou, *Contribution de l'Église orthodoxe à la réalisation des ideaux chrétiens de paix, de liberté, de fraternité et d'amour entre les peuples, et la suppression des discriminations raciales*, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, FS J. Ratzinger, vol. II, St. Ottilien 1987, pp. 1333-1343, at pp. 1342f.

³⁰ J. Ratzinger, Geduld des Wachsens und Reifens, op. cit.

heaven" (Mt 6:10). The terrestrial kingdom of God is where God's will is being fulfilled. Full peace ultimately requires on our part seeking truth and imitating, emulating Jesus Christ, yes conjoining our fates with the earthly fate of the Godman. Constant purification and self-correction are indispensable prerequisites for doing God's will and thereby laboring for peace.³¹

The atonement effected once and for all times by Jesus Christ creates peace. The blood that Jesus shed does not call for retribution, but enables reconciliation – so, the Letter to the Hebrews argues (Heb 12:24). The Letter to the Ephesians concurs *a fortiori*. Jesus Chris is our peace. As he persevered in charity despite suffering death, he brings together all peoples.

"For he is our peace, who has made us both one, and has broken down the dividing wall of hostility, by abolishing in his flesh the law of the commandments and ordinances that he might create in himself one new man in place of the two, so making peace, and might reconcile us both to God in one body through the cross, thereby bringing the hostility to an end. And he came and preached peace to you who were far off and peace and preached peace to you who were far off and peace to those who were neat; for through him we both have access in one Spirit to the Father. So then you are no longer strangers and sojourners, but you are fellow citizens with the saints and members of the household of god, built upon the foundation of the apostles and prophets, Christ Jesus himself being the cornerstone in whom the whole structure is jointed together and grows into a holy temple in the Lord; in whom you are built into it for a dwelling place of God in the Spirit" (Eph 2:14-22).

Christ's peace transcends all boundaries. The realization of this central fact must determine our actions. It invites us to promote the forces of the good and awakens our freedom to do the ethically good- and to confidently "oppose the freedom of evil".³²

6. Belief in the Triune God and Peace – its eschatological Reservation

All religions live under the difference of good and evil. Antiquity was preoccupied with the presence of frightening powers and the need to placate a plethora of deities perceived at times as vengeful. Christianity unmasks such a world as hollow. Paul declares to this intimidated world: "We know that 'an idol has no real existence', and that 'there is no God but one' ... For although there may be so-called 'gods' and many 'lords' – yet there is one God, the Father' (1 Cor 8:5f).

³¹ Ibid. Cf. J. Ratzinger, Behold the Pierced One. An Approach to a Spiritual Christology, San Francisco 1987.

³² J. Ratzinger, Values in Time of Upheaval, p. 121.

With Jesus the reconciler of humankind ascended into heaven. It is henceforth the task of the Holy Spirit, also called the "Paraclete" in Greek or "comforter" in English, to abide with us. This realization has the Apostle Paul state confidently that henceforth in Jesus Christ humankind is granted access to the front of being (Rom 8:31-39).

In a homily in aged-old Norman-Romanesque Bayeux Cathedral commemorating the allied landing in Normandy the theologian Ratzinger speaks on *The Triune God and Peace in the World*. During the sermon he makes reference to the celebrated icon by the Russian painter Andrei Rublev (ca. 1360-1430) depicting the Blessed Trinity (*The Old Testament Trinity*, ca. 1410): the visit of the three men (angels) with Abraham and Sara at the oaks of Mamre (Gen 18:1-33). Abraham quickly realizes that these are not common men and worships in these three divine unity. Pope Benedict alerts the international congregation that here a wondrous event makes present on earth the mystery of the divine Godhead as triune charity – the perfect image of peace. The artist unites the trees into one, to that of the cross as the expression of triune self-giving, which ever again becomes present in the Eucharist.³³ Thus the Eucharist is seen as both the justification for and the deepest source of peace in the world, yet always referring to an ultimate peace outside and beyond itself.

7. Assessment

Grounded in the natural law tradition of Catholic faith, Pope Benedict XVI is capable of demonstrating the relevance of both religions in general and of Christianity in particular for establishing a common will among people to promote peace. With an aversion against Neo-Scholasticism ever since he was seminarian, Ratzinger never wrote on the Thomist topic of nature and grace. None-theless, he is acutely mindful of the fact that the world is missing something essential to its own well-being without reference to religion and the numinous. The secular, liberal state embraces values, such as human rights, truth, free speech, etc. without being able to supply the moral or intellectual bases for these as it cannot generate the requisite metaphysical truths.³⁴

³³ J. Ratzinger, *Values in Time of Upheaval*, pp. 161-167. Cf. P. Evdokimov, *L'Art de l'icône. Théologie de Beauté*, Paris 1970, p. 208.

³⁴ Named after a former judge on the German constitutional court Böckenförde, it is known as the Böckenförde-Dictum or – Dilemma. *Die freiheitlische säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen die er selbst nich garantieren kann*. Das ist das groβe Wagnis das er um der Freiheit willen eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen wenn sich die Freiheit die er seinen Bürgern gewährt von innen her aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft regulliert. Anderseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus das heiβt mit den Mitteln des Rechts – zwanges und autoritativen Gebots zu garantieren

This calls for and justifies in his judgment "maintaining tensions" between two poles: such as faith and reason, Church and state, etc. Both realities in such a polarity profit from it. This principle of maintaining tensions it a salient element of Catholic theology. Modern theologians have embraced it: Johann Adam Mohler (1796-1838), Bl. John Henry Newman (1801-1890) and the late Cardinal Avery Dulles, SJ (1918-2008), to mention but a few representatives. But this principle of Catholic theology may be traced back to early Christianity. Pope Gelasius I (492-496) had insisted of two realms enjoying equal authority in the world: the *imperium* and the *sacerdotium*, the state and the Church. The state and the Church.

Along with the New Testament Ratzinger knows that eirene ultimately is a theological category identical with a peace only faith can access: eternal life. Thus even the kingdom of God on earth, the Church, becomes merely a proleptic realization of peace. Being Christian means being a peacemaker. Yet, Ratzinger warns against the danger of Millenarianism which advocated an imminent new age of peace, i.e. an immanentist understanding of peace. The New Testament had denounced false forms of peace (Mt 10:34; Lk 12:51). Ratzinger's position is all the more comprehensible as he had discovered still as student in his Habilitationsschrift that St. Bonaventure (ca. 1217-1274) had argued against the Chiliarist views of Joachim of Fiore (ca. 1135-1202).³⁷ Along with the African Church Father Augustine (354-430), the subject of his doctoral dissertation, he is acutely aware that pax also mans what properly ordered moral action can achieve on earth.³⁸ Nevertheless, there remains an unbridgeable qualitative difference, an eschatological reservation for Augustine between the pax of the Civitas Dei, the City of God and the pax of the civitas terrena, the earthly city. Exclusively heaven is a state of eternal life in peace.³⁹ Sub specie aeternitatis Christians and all religions are called to labor for peace on earth by developing and forming consciences in people, advocating justice and subjecting all matters to rational judg-

versuchen ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat". E.W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt am Main 1976, p. 60 (italics added). Ibid., *State, Society and Liberty: studies in political theory and constitutional law*, New York 1991. Cf. J. Ratzinger, J. Habermas, *The Dialectics ad Secularization: one Reason ad Religion*, San Francisco 2006, p. 55ff.

³⁵ A. Dulles, *John Henry Newman*, New York 2002, p. 112.

³⁶ Cf. Pope Gelasius I, "Famuli vestrae pietatis" ad Imp. Anastasium. This famous letter is dated 494 and addressed to the East Roman Emperor Anastasius I. DH 347.

³⁷ J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München – Zürich 1959. Reprint: J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*, St. Ottilien 1992, with new foreword.

³⁸ J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in augustinus Lehre von der Kirche*, München 1954. Reprint: J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, St. Ottilien 1992 with new foreword.

³⁹ Augustinus, De Civitate Dei, lib. XIX, cap. 11-27. PL 41, coll. 638-658.

ment. This establishes the crucial link between faith and reason. All this comes about only if reason remains mindful of its limitations. Rationality on its own neither provides the basis for human dignity nor can it inspire human behavior. For this it needs always to refer to religion. In continuation with Catholic teaching, and especially in agreement the Church Father Augustine, but also in deliberate demarcation from Liberation Theology or the peace movement en vogue in the last decades of the 20th century, the theologian Ratzinger is careful to retain a Christian and eschatological definition of peace the defies facile human comprehension but is grounded in the ineffable nature of the one and triune God.

As all great and classical theologians, Pope Benedict XVI is thoroughly Trinitarian in his approach. This he shares with such luminaries on the theological firmament of the 20th century as Karl Rahner (1904-1984), Hans Urs von Balthasar (1905-1988), Karl Barth (1886-1968) and Dumitru Staniloae (1903-1993). Peace in its most comprehensive meaning is the state describing the dynamic reality of the Blessed Trinity. It becomes somehow apparent to earthly, spirit-gifted existence in the incarnation of the second person of the Blessed Trinity, in the figure of the God-man Jesus Christ alone.

Papież Benedykt XVI a poszukiwanie prawdziwego pokoju. Odpowiedź chrystocentryczna

Streszczenie

Artykuł przedstawia inicjatywy na rzecz pokoju Benedykta XVI, który nie tylko jawi się jako kontynuator zamierzeń Jana Pawła II, lecz również jako ten, który wprowadził pewne nowe elementy. Papież w swoim nauczaniu nie tylko zwrócił uwagę na warunki służące budowaniu prawdziwego pokoju (sprawiedliwość, poszanowanie dobra wspólnego), lecz również wyznaczył Kościołowi zadania, mające służyć tej sprawie. Artykuł prezentuje teologiczną interpretację kwestii pokoju w świetle tajemnicy Chrystusa.

Słowa kluczowe

Benedykt XVI, nauczanie, pokój, Chrystus, ludzkość

Keywords

Benedict XVI, Teaching, Peace, Christ, Humanity

Horst Bürkle Starnberg, Deutschland

"Peace" – a basic issue in the Christian dialogue with Asian religions

Preface

Search for peace is a major concern of man. It finds its expressions in the religions of mankind. The answers which the religions give to this basic human desire differ. Especially in religions like Buddhism and Hinduism «peace» is understood as the overcoming of the painful experiences and sufferings of this life.

If the term "peace" is used to-day in modern interpretations of Asian religions' it is already the result of an interreligious dialogue with western especially with Christian terminology. "Peace" is understood as a present day and an actual desire of mankind in a world of conflicts and tensions. The messages of Hindu-and Buddhist religious answers go deeper. They aim to the roots of unrest in human life. In this respect they share with the Christian answer the outlook for peace which points beyond the present life. "Our heart is restless until it finds its rest in Thee". This confession of St. Augustine is a basic human concern. But the specific Christian answer is found in the second part of this confession of St. Augustine: "[...] until its finds its rest in Thee." Here we have both: The common human concern of all men: unrest and search for peace - for overcoming all what determines our life and makes it a peaceless experience of pain and suffering. The second part of Augustine's confession is the Christian orientation: "[...] until it finds its rest in Thee". This is the respond to our trust in Christ – the savior from our unrest: He is our peace. Both parts of St. Augustine's confessions show to us the basic relation to men of other religions and what is still the difference between their concerns and our Christian faith: Our solidarity with men in their own religions and at the time it shows what we do not have in common with them. When we enter now into our short dialog on "Peace" with people in other religions we shall keep (this) in mind: Our human condition unites us with all men. The ways of overcoming this situation of mankind differ. The view in all religions goes beyond this life-time. It aims toward something whose reality is a new one. And this new reality has great influence for this limited and conditioned life. We keep in mind: If we use the term "Peace" for this new reality then we transfer our Christian terminology into other religious horizons. And indeed: We find this word "Peace" to-day among the leading representatives of Hinduism and Buddhism. This again is the result of interreligious exchange and mutual influences. Eirana, pax, peace – these words refer originally to a terminology which has its roots in the Hebrew and Christian tradition. In the Old Testament peace for Israel is the gift of Jahveh's gracious guidance of his people. The outlook to permanent peace is part of the final messianic future. From peace on earth the hope turns to everlasting peace of this fulfillment of all prophecy. This hope for peace is expressed in various ways in the ambiguous history of Israel. In the Christ-event, in Jesus of Nazareth, in his life, cross and in his resurrection this messianic hope is fulfilled: "I am your peace". Athens and Rome have contributed in the New Testament their own concepts of peace. The Mediterranean world had its own concepts of "peace". We find them among the pre-Socratic thinkers of Greece. It is a major topic in Plato's philosophy. As fruit of the logos it is of divine nature. The expectations in the Roman imperial times where orientated toward lasting peace. "Pax Romana" – a political concern – was connected with the divine personality of the emperors. The cult was committed to them, which had to safeguard this pax Romana. These pre-Christian desires and hopes for peace, their philosophical reflections and their religious dimensions are in the background of the peace-fulfilling Christ-event. They have influenced the terminology of the New Testament. Like John the Baptist they prepared the way to this final fulfillment of «peace». Modern representatives of Asian religions interpret the central contents of their religions in terms of the Western and Christian term «peace». Let us look at some outstanding examples how their basic religious concerns are seen in the light of this peace.

Mahatma Gandhi's new interpretation of salvation in Hinduism

"My religion is Hinduism which is for me the religion of mankind. It includes the most best of all religions known to me." This confession to the universal message of his Hinduism is the result of his new interpretation and practice of this religion as a way to inner peace and rest. Here his statement: "I enjoy myself a peace and a equality of the mind which made many of my Christian friends envious. ... I find comfort in the Bhagavadgita and in the Upanishads which even did not find in the Sermon on the mountains".

Gandhi's concern for peace is rooted in his Hindu-tradition. Not destroying any kind of life – ahimsa – is required in the *Bhagavadgita*. Doing harm to other beings will have negative consequences for my own next rebirth. To be abstinent from any conflict and involvement results in a kind of spiritual asceticism. By

¹ O. Wolff, *Indiens Beitragzum neuen Menschenbild*, Hamburg 1957, p. 87.

practicing it man collects energy and power which enables him not only to overcome all sufferings in life. It even creates the strengths to overcome the enemy. Gandhi develops this religious discipline into a successful method of political resistance and liberation. Influenced by the Christian ethical concern for love toward my neighbor *ahimsa* grows for him into a way of universal apeacement and salvation for mankind. For this universal aim of creating peace through Hindu-*ahimsa* love as the gift of Christ in his divine mission appears to Gandhi as an outstanding example. The Christ-event remains for him to be the personification and demonstration of what is based in Hindu-ethics. The way to it leads to self-discipline and meditative control.

There is no question: His universalization of the Hindu concept of non-attachement (*ahimsa*) was inspired by the message of Jesus of Nazareth ("Love your neighbor as yourself"). But he separated this message from the Christ-event as the very fundament for this new ethic. For his critics – especially for the first president of the new Indian republic Pandid Nehru – this ideal Hindu-based peace could not work in the realm of political responsibilities.

For many people Gandhi represented the rebirth of the Indian heritage. His 'Hindutum' seemed to offer answers to the problems and conflicts of the modern world. But he was not the first one who was a messenger in his life and in his work of India's spiritual heritage. Ram Mohan Roy, called "father of new India", and Svami Vivekananda had been messengers of a universal message which India owed to the rest of the world.

For many he seemed to be a hidden pupil of Christ. The spirit of the sermon on the mountain appeared to be the key to his universal message of love and peace. But Gandhi's own confession sounds different. On a conference of Christian missionaries in Calcutta on July 28th, 1925 he states: "I am ... not a Christian. And I am here, in order to tell you in all my humbleness: Faith in Hinduism as I understand it, give complete satisfaction to my soul and is fulfillment for my whole being." According to his Hindu-background for Gandhi there was no need to distinguish what was a basic distinction for the Christian faith "My kingship is, not from this earth" – The misunderstanding of this new reality of peace we see in the background of the Golgotha-event. Only the risen Christ in his new presence is the guaranty for peace everlasting.

That Gandhi's ahimsa-based Hindu-Christian peace-concept missed the concrete situation is shown to me by two examples.

In the Christmas-week 1941 Gandhi wrote a personal letter to Adolf Hitler. German forces had just occupied France. The Government of India – at that time British – did not allow the letter to be transmitted to Hitler. "Dear Friend: That I address you as a friend is no formality. No foes. My business in life has been for the past thirty-three years to enlist the friendship of the whole humanity by befriending mankind, irrespective of race, colour or creed... Here follows a longer

demonstration of his own non-violence, i.e. unarmed revolt against the British rule "We have attained a very fair measure of success through non-violent effort" ... I, therefore, appeal to you in the name of humanity to stop the war. You will lose nothing by referring all the matters of dispute between you and Great Britain to an International Tribunal of your joint choice." A tribunal for peace would have been the last thing Hitler would have thought of after 2 successful fast occupations (Poland and France).

The second example refers to the situation of the Jews in Germany at that time. After a recourse to his experiences with non-violence resistance in South Africa Gandhi recommends this method: "But the Jews of Germany can offer Satyagraha under infinitely better auspices than the Indians of South Africa. The Jews are a compact, homogeneous community in Germany. They are far more gifted than the Indians in South Africa. And they have organized world opinion behind them. I am convinced that, if someone with courage and vision can arise among them to lead them in non-violent action, the winter of their despair can in the twinkling of an eye be turned into the summer of hope".3 His concept of a satyagraha – based peace refers also to the Jewish – Arab conflict in Palestine. "They can settle in Palestine only by good-will of the Arabs. They should seek to convert the Arab heart. The same God rules the Arab heart who rules the Jewish heart. They can offer satyagraha in front of the Arabs and offer themselves to be shot or thrown into the Dead Sea without raising a little finger against them".4 Peace of mankind through the fulfillment of a universal concept of the Hindu s at is also the solution for the troubles of the persecuted Jews in Germany for Gandhi: "The German Jews will score a lasting victory over the German gentiles in the sense that they will have converted the latter to an appreciation of human dignity." Concerning the establishment of a Jewish state in Palestine Gandhi seems to distinguish between the religious hope of the Jews and its political realization: "I have no doubt that they are going in the wrong way. The Palestine of the Biblical conception is not a geographical tract. It is in their hearts." Gandhi seems to interpret the history of Israel with its God in the dimension which the New Testament has opened to him. The prophetical messages to their people are not yet being fulfilled in this time and geography. They point as a 'principle of hope' beyond this time. But at the same time they give man God's own orientation in his political and regional behavior. They cannot be overcome by certain political concepts but they provide the horizon for finding peace in an ongoing political world and its conflicts.

² M.K. Gandhi, My Non-Violence, Ahmedabad 1960, p. 158f.

³ Ibidem, p. 73.

⁴ Ibidem, p. 74.

A new Buddhist message for peaceful existence

I refer to the last representative of the famous school of modern Budhism: Keji Nichitani at the university of Kyoto (1900-1990). In dialogue with the Christian tradition and with Western existential philosophy he interprets Buddhist thoughts for man to-day. In his basic work "Religion – what is it all about" (1961) the central experience of *nirvana* is the base for every desire for salvation and peace in mankind. The suffering and the death of Jesus of Nazareth is seen by him as the overwhelming example for Buddha's universal message of nirvana. His kenosis shows what nirvana really means. It is not anymore a final goal which man never really is able to reach in this life. Man himself is able to find peace according to Buddha's overcoming of all dependences and sufferings from his existential conditions. My own self has to be changed. It must be turned into a complete new independence. Not to be myself anymore opens the door to 'salvation'. It is the 'New Being'. This radical change means. What Buddha really meant for Nishitani is now seen as the way to everlasting peace and freedom. Man has to offer his self-centered being. Therefore he must give up himself. He must loose himself and his faith in his own personality. He quotes from the preachings of Gautama Buddha where he said: "Oh bikkhu: as an experienced, holy disciple one has discovered the Holy.... He regards this form no longer as himself... his feelings, his perceptions, his distinctions and his conscience not as himself nor within them himself. ... In this way, oh bikkhu, faith in his personality can not exist".5

Nishitani finds this original Buddhist denial of the human person in the destiny of Jesus of Nazareth: "No doubt: This concept of man as a person is the highest which we can find so far. The same can be said about God as a personal being. In modern times the subjectivity with its self-consciousness has become nearly the self-conscious as such. But is this form and way to think about "person" as it dominates until to-day the only way to think of "person".

We ask: Is it possible to interpret the nature of Christ and what lies beyond his personality in terms of Buddha's overcoming of time and history?

For Nishitani the suffering and the cross of Jesus is the highest expression of denying the human self. But it remains an outstanding example. It serves as a demonstration of the way everybody might follow.

For Nishitani it shows the possibility for a new universal ethics for mankind in peace and harmony. But the condition is not understood as God's gift in Christ for man. Jesus Christ's "I am your peace" is not based in his life and mission for us. It remains to serve as a guide not as the base for participation in his saving communion with us. The Buddhist search for *anatman* is an invitation to ever-

⁵ Die Reden Gotamo Buddos, Bd. I, Zürich-Wien 1956, pp. 831 f.

⁶ Quoted in H. Waldenfels, Faszination des Buddhismus, Mainz 1982, p. 45.

lasting peace in an existence committed to death. The Buddhist dialogue therefore follows the characteristic patterns of the existential philosophy. The early categories of Martin Heidegger are privileged concepts: "Geworfensein", "Eigentlichkeit", "Zeitlichkeit" and others. Martin Heidegger's later 'metaphysical' turn seems not usable anymore for such new Buddhist thinking. But in the Christian-Buddhist dialogue we are reminded: The characteristics of the Christian faith cannot be grasped inside the borders of our existence. It needs the view toward the divine Son who had been with the Father from the beginning of the world and of every being with the Father. His being resurrected, his lordship beyond time, world and cosmos and his final return in glory safeguard a peace which is not from this world and definitely not the result of our human behavior. So far we have seen an example how Buddhism is understood in terms of Western existentialist philosophy for the individual. Now we turn to a Buddhist representative in Sri Lanka. For him Buddhism offers the solution for the problems of society today.

Buddhism for peace in the society

K.N. Jayatilleke (1920-1970) studied at Cambridge (1946-1949) and at London before he became professor and dean of the faculty of the university of Ceylon. His Buddhism is based on philosophical empiricism as he found it during his time in England. How can religion be reconciled with our knowledge in natural science? In this respect for him Buddhism offers the peaceful co-existence in a modern world based on scientific knowledge. All other religions include pre scientific views of world and society - not so Buddhism. His Buddhism leads him toward a new freedom for research and discoveries. Different from Nishitani and his ZEN-Buddhism is he not interested to include the message of Jesus into his concept of Buddhism. His concern is the secular modern world and society. How can man become free and responsible for himself in a peaceful democratic society? For this aim Jayatilleke has to re-interpret the classic Buddhist thinking. The concept of rebirth had to be given up. Nirvana is now understood as the peaceful coexistence of man in freedom and harmony in his society. Buddha's ascetic withdrawal from desire and from dependences in life is now interpreted as individual independence and responsibility for a peaceful democratic society.

"The freedom which is powerful enough to escape the circle of rebirths is founded only in the ethical 'subject'. It does not need any support by a higher power. Man who safeguards his own luck has trust only in himself. Therefore

⁷ G. Rothermund, *Buddhismus für die modern Welt: Die Religionsphilosophie K.N. Jayatille*kes, Calver Theologische Monographien, Bd. 4, Stuttgart 1979.

he is «master of his life» in the full sense of the word". For Jayatilleke the ideals of freedom and peace in a post-Christian Western world have determined his reinterpretation of Buddhism. He combines them with his musters of strategies for success of the individual. His concept for the society is based on a peaceful harmonic cooperation between individuals. Here again his Buddhism provides the necessary orientation: "In his teachings of the fundamental equality of all men the Buddha-Dharma offers a principle of integration for a world full of conflicts between groups and their interests: All men belong to the same species. This means: There is no base for pride of casts and races and nations. ... There is a sufficient degree of homogeneity among men concerning their capacities and their potentialities in order to require their equality and humanity".8 What a fascinating new interpretation of Buddha's teachings! Was his nirvana not an aim beyond time and space - an any case it had been the opposite of any social and personal engagement? His message of peace sounded differently in terms of non-attachment and giving up of any misleading involvements. In Jayatilleke like in other New-Buddhist thinkers we meet partners when we speak about peace and co-existence to-day. But the Christian-Buddhist dialogue has changed its subject. It has turned from the theological concern to an ethical and political topic. From a Christian point of view we deal with Buddhism as a religion. The heritage of Gautama Buddha has lead to reach forms of devotion, cults and practicing spirituality. The follower of his preachings realized himself under the conditions of his human being. He offers in temples, he worships in rich liturgies in front of the statues of the various reincarnations of the founder. We are impressed by the rich religious monuments in the history of Buddhist arts. Christians and Buddhists chare in this respect what is characteristic for man and his religion. Man is not the master of his life. He himself is not his own guarantee for having peace in this life and afterwards. So far the Christian-Buddhist dialogue had it common concern in the religious dimension. This has changed. We meet the modern Buddhist thinkers in different fields. Peaceful coexistence has become a matter of goodwill of man. It refers to the conflicts within our society and among nations. In this situation we might remind our Buddhist partners that the post-religious situation of man cannot offer the key to real and true peace which we are longing for. Which lesson might we learn from our modern Buddhist partners in dialogue? We ourselves must be careful that we do not separate our longing for peace from the source and fundament for such peace: Jesus Christ has not just left us a program for practicing a peaceful coexistence. His mission was not finished by giving just an example which he left for us. Faith in him as the source of peace includes him in his presence with us. The early Christian documents of the believers in the New Testament include always this new partic-

⁸ Ibidem, p. 105.

ipation in the everlasting, eternal and unlimited peace which he himself is. This specific Christian participation in peace must remain our concern in our dialogue with other men in other religions. Here we meet partners in the same dimension. The socio-political realm of the reduced secular Buddhist thinkers can only be the beginning of the dialogue. We are still in the entrance, not yet in the center of what we already have in common together.

I summarize:

- 1. Asian religions mainly Hinduism and Buddhism present themselves as an orientation for a worldwide universal human society.
- 2. They proclaim their religious messages as saving paths leading out from individual, national and social conflicts.
- 3. This reference of their own religious values to a general human ethic for peace is the fruit of an early orientation in and exchange with Western philosophy in general and with Christian values especially.
- 4. As Christians we share their conviction: Peace cannot be safeguarded by man's good-will and efforts
- 5. For the Christian faith any attempt of reaching and preserving peace among men is seen as an anonymous searching and longing for God's own peace-making action through his divine son Jesus Christ.
- 6. Our dialogue with men of other religions therefore cannot be restricted to mere human steps and efforts. We estimate highly their re-interpretations of their traditions in cooperation for a worldwide appearement of mankind.
- 7. We have to lead our partners in dialogue toward this hidden divine base of our common struggle for peace a struggle which unites us already.
- 8. By our partners in this ongoing dialogue we ourselves are reminded: Our contribution in this dialogue also cannot be limited to the secular expectations of political and social peacemaking. We are challenged to give the full answer of what has been made known to us in the revelation in Christ Jesus. We owe to them the full answer of what has been given to us:

It is "the hope" – as St. Paul says (Rom 15,13) – "which fulfills us with all joy and with all peace in faith to become rich in the power of the Holy Spirit."

Kwestia "pokoju" w dialogu chrześcijan z religiami Azji

Streszczenie

Horst Bürkle zauważa, że pojęcie pokoju w hinduizmie i buddyzmie jest owocem dialogu międzyreligijnego oraz wpływu religii chrześcijańskiej. Ukazuje współczesne reinterpretacje wspomnianych religii przez Gandhiego (hinduizm) oraz K. Nichitani i K.N. Jayatilleke (buddyzm). Opierając się na dokumentach pierwszego z wymienionych, prezentuje on sposób, w jaki indyjski my-

śliciel pojmował pokój w sytuacjach społecznego konfliktu. Reinterpretacja budyzmu przez współczesnych reprezentantów religii ujawnia możliwość zastosowania pojęcia pokoju-nirwany w wymiarze społecznym. H. Bürkle usiłuje ukazać wspólne płaszczyzny w budowaniu pokoju przez wyznawców chrześcijaństwa oraz religii azjatyckich. Autor dochodzi do wniosku, że w dialogu z innymi religiami nie można ograniczać się jedynie do czysto politycznych kwestii związanych z pokojem, lecz opierając się na współczesnych reinterpretacjach religii azjatyckich, należy prowadzić go w kierunku ukrytego wspólnego fundamentu, jakim jest Bóg, a dla chrześcijan Chrystus – źródło prawdziwego pokoju.

Słowa kluczowe

pokój, religia, dialog, chrześcijaństwo, Azja

Keywords

peace, religion, dialogue, christianity, Asia

Monika Adamczyk Uniwersytet Pedagogiczny Kraków

Edith Steins Weg zur Wahrheit

Edith Stein (1891-1942) war eine Schülerin und Assistentin von Edmund Husserl, die im Jahre 1922 zur katholischen Religion konvertierte und 11 Jahre später als Postulantin in den Kölner Karmel eintrat. Im Kloster hat sie ihre philosophischen Gedanken weiterentwickelt, wobei sie sich besonders mit dem Werk des hl. Thomas befasste, das sie schon vor ihrem Eintritt ins Kloster studiert hatte. Dort im Karmel ist ihr Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein*¹ entstanden.

Die Philosophie des hl. Thomas hat Stein von Anfang an deutlich in eine theozentrische Perspektive gerückt. So war die Philosophie für Edith Stein etwas, was sich zwischen dem Menschen und Gott ereignet, zwischen dem sterblichen und dem ewigen Seienden. Da die Phänomenologie von Edmund Husserl immer die Redlichkeit der Untersuchung ins Zentrum gestellt hat, war Steins an ihr geschultes und durch sie geformtes Denken streng und kritisch.

Das Ziel dieser Arbeit ist es, die Philosophie des hl. Thomas und die Phänomenologie Husserls im Kontext der Philosophie Edith Steins vorzustellen. Ich versuche darzustellen, wie eine Weltanschauung und eine Erkenntnismethode sich miteinander verknüpfen konnten. Auf der Grundlage von Ausschnitten aus Steins Schrift *Endliches und ewiges Sein* und aus dem Werk *De veritate* des hl. Thomas² (daraus die zwei ersten Quästionen), die die transzendentale Wahrheit betreffen, zeige ich, wie Stein methodisch gearbeitet hat. Diese Aufgabe war in einem doppelten Sinn eine schwierige, erstens aus dem Grund, dass eine ausführliche vergleichende Darstellung der Scholastik und der Phänomenologie im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist, da sie deren Umfang weit überschreiten würde; zweitens deshalb, weil ich Edith Steins Übersetzung des *De veritate* verwenden wollte. Diese Übersetzung stellt eine Besonderheit dar: wie sie auch selbst gesagt hat, ist sie nämlich bereits eine Interpretation der Gedanken des Heiligen, die natürlich Spuren der phänomenologischen Methode in sich trägt³.

¹ E. Stein, Endliches und ewiges Sein, Freiburg 1950.

 $^{^2}$ Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Questiones disputatae de veritate* 1, Üb. E. Stein, ESGA 23, Freiburg – Basel – Wien 2008.

³ Ihre Arbeit an *De veritate* kommentierte Stein selbst so: "Die Übersetzung scholastischer Text in einer Form, die auch für den modernen Menschen und Denker fassbar und schmackhaft ist,

Nur durch die Analyse dieser Übersetzung des hl. Thomas ist es jedoch möglich zu zeigen, welche Rolle beide Denkarten in der Philosophie von Stein gespielt haben.

1. Die allgemeine Charakteristik der Transcendentalia in Anlehnung an die Lehre des hl. Thomas aus dem ersten Artikel der ersten Quästion des De veritate

Die Gedanken des hl. Thomas stellen den Versuch der Ableitung von Antworten auf grundlegende Fragen dar, die die menschliche Existenz so wie auch die Existenz Gottes betreffen. So wie frühere und zeitgenössische Denker baute Thomas hier auf den Lehren der Kirche auf, die er ordnete, verglich und prüfte. Seine Überlegungen führte er in Übereinstimmung mit der scholastischen Methode durch, die sich auf die drei Prinzipien *legere*, *disputare* und *praedicare* stützte. Auf diese Weise ist auch *De veritate* entstanden, das ursprünglich eine Vorlesungsreihe für Studenten darstellte, abgehalten in den Jahren 1256 bis 1259 in Paris.

Eine zentrale Aufgabe, die sich der hl. Thomas in *De veritate* gestellt hat, war die, eine vollständige und komplexe Beschreibung der Wahrheit in Übereinstimmung damit, was sie eigentlich ist, zu geben. Dementsprechend hat er verschiedene Dimensionen der Wahrheit betrachtet und untersucht, sich dabei unter anderem folgenden Themen widmend: die Erkenntnis des Menschen, die Erkenntnis Gottes und des Christus, der Glaube, die Gnade, die Erbsünde, das Gute usw. Jedoch musste er, um sein Ziel zu erreichen, eine sichere Grundlage finden. Deswegen hat er zu Beginn seiner Untersuchung ein Zurückführen zu dem, was für den Verstand klar ist und was dieser ohne Zweifel ergreifen kann, postuliert: "Wie man bei Beweisführungen auf irgendwelche Prinzipien zurückführen muss, die dem Verstand durch sich selbst bekannt sind, so bei der Erforschung dessen, was ein jedes ist; sonst würde es hier wie dort ins Unendliche fortgehen, und es würde alles Wissen und Erfassen der Dinge zunichte"⁴.

Die Grundlage des Wissens als solchen stellt für den hl. Thomas in erster Linie das Seiende dar. Da jedoch mit dem Seienden verschiedene andere Eigen-

ist erfahrungsgemäß eine sehr schwierige Sache. Man hat im Mittelalter den Übersetzer nicht umsonst *interpres* genannt, jede gute Übersetzung ist ein Kommentar, eine Interpretation. [...] Am besten wird eine solche Übersetzung gelingen, wenn derjenige, der sie herstellt, sowohl in der scholastischen Gedankenwelt gründlich zuhause ist, wie auch die Sprache der Gegenwartsphilosophie versteht" (Vgl. ebd., *Vorwort zur Ausgabe*, S. 926).

⁴ Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Questiones disputatae de veritate* 1, op. cit., S. 7; V. Ranff, *Erstes Aufblitzen und ruhendes Schauen. Das Wahrheitsverständnis bei Edith Stein*, "Jahrbuch für Religionsphilosophie" (3) 2004, S. 195.

schaften verbunden sind, die sich schon aus dem Grund, dass es allgemein existiert, auf das Seiende beziehen, rechnet Thomas diese ebenso diesem Fundament zu⁵. Diese notwendigen und universalen Charakteristika bezeichnen wir als Transcendentalia (lat. transcendere – übersteigen), sie werden von den individuellen Eigenschaften oder Eigentümlichkeiten, die zusätzlich jedem Seienden zukommen, unterschieden⁶. Die Rolle der Transcendentalia ist der Ausdruck dessen, was mit dem primären Begriff "das Seiende" nicht umfasst wird. Als solche sind sie also keine äußere Natur, die etwas Neues zum Seienden hinzufügt, vielmehr stellen sie die Modi jedes Seienden dar. Beim hl. Thomas finden wir zwei Arten dieser Modi. Zu der ersten Art rechnen wir die Modi, die einem konkreten Seienden angehören, zur zweiten wiederum jene Modi, die jedem Seienden als solchem eignen. Weiter lassen sich die Modi differenzieren, indem man jene Modi, die zu jedem Seienden an sich gehören und jene, die zu jedem Seienden in der Ordnung, also in Bezug auf ein anderes Seiendes, gehören, voneinander unterscheiden. Zu der ersten Gruppe der Modi zählte der hl. Thomas, wie schon erwähnt, das ens (das Seiende), so wie auch res und unum, wobei die zwei ersten Bestimmungen das Seiende affirmativ bezeichnen (sie drücken aus, was das Seiende ist), während die dritte Bestimmung, also unum, es negativ charakterisiert (sie drückt aus, was das Seiende nicht ist). Zur zweiten Gruppe der Modi zählte der hl. Thomas folgende Bestimmungen: *Aliquid, bonum* und *verum*⁷.

Ens bezeichnet nach dem heiligen Thomas "das, was ist", und hebt besonders das Seiende hervor – das, was existiert; res wiederum drückt das Seiende mit Rücksicht auf das, was es ist, d. h. seine Natur aus⁸. "Es lässt sich", so Thomas,

aber keine affirmative, absolute Aussage finden, die in jedem Seienden angenommen werden könnte, außer seinem Seinsgehalt (Wesen, essentia), gemäß dem ihm das Sein (esse) zugesprochen wird; und so ist der Name Ding gegeben, das sich darin vom Seienden unterscheidet (nach Avicenna, Anfang der Metaphysik), dass das Seiende von der Aktualität des Seins hergenommen wird (ab actu essendi), der Name Ding (res) aber die Weisheit oder Wesenheit des Seienden (quidditatem sive essentiam entis) ausdrückt⁹.

⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Questiones disputatae de veritate* 1, op. cit., S. 7.

⁶ Vgl. E. Stein, *Ein nächtliches Gespräch. Was ist die Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin*, in: E. Stein, *Erkenntnis und Glaube*, Edith Stein Werke XV. Freiburg 1993, S. 35.

⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Questiones disputatae de veritate* 1, op. cit., S. 7-8.

⁸ Vgl. ebd, A. Wölfel, *Das Problem der Wahrheit bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin*, Wien 2010, S. 23.

⁹ Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Questiones disputatae de veritate* 1, op. cit., S. 8.

Mit *Unum* bezeichnet der. hl Thomas die Unteilbarkeit des Seienden, was sich in dem Wort *Eines* ausdrückt¹⁰. *Aliquid*, das zu der zweiten Art der Transcendentalia gehört, bezieht sich auf das Seiende als Etwas, mit einem eigenen Was und Sein, durch das es etwas anderes (*aliud quid*) als das übrige Seiende ist¹¹. Um die zwei nächsten Bestimmungen des Seienden nachweisen zu können, suchte der hl. Thomas "etwas", was aus seiner Natur heraus mit jedem Seienden in Übereinstimmung ist; und er fand dieses "Etwas" schließlich in der Seele. Die Seele wird bei ihm durch verschiedene Vermögen (Fähigkeiten) charakterisiert, darunter das Vermögen, zu streben (Strebevermögen) und das intellektuelle Vermögen. *Bonum* hat der hl. Thomas als die Übereinstimmung des Seienden mit dem Streben definiert, *verum* wiederum drückt bei ihm die Übereinstimmung des Seienden wird uns am meisten interessieren. Wir werden versuchen zu verstehen, was diese Übereinstimmung des Seienden mit dem Verstand eigentlich bedeutet.

2. "Was" und "wie" ist die transzendentale Wahrheit nach dem hl. Thomas?

Der hl. Thomas hat mit Aristoteles behauptet, dass sich zwischen dem Seienden und dem Verstand eine Entsprechung befindet, d. h. das Seiende und der Verstand passen zusammen und existieren immer in Relation zueinander (die Wahrheit ist also bei Thomas von Aquin nicht nur ein Erkenntnisprozess). Diese Entsprechung zwischen Gegenstand und Verstand soll man als Übereinstimmung zwischen beiden Faktoren verstehen, was sich in der Definition *adaequatio rei et intellectus* ausdrückt. Diese Übereinstimmung ist nach dem hl. Thomas nur deswegen möglich, weil die Wahrheit zum Seienden die Gleichartigkeit bzw. Übe-

¹⁰ Was genau der hl. Thomas mit dem Begriff "die Unteilbarkeit des Seienden" gemeint hat, zeigt uns Edith Stein deutlich in *Endliches und Ewiges Sein*. Die Unteilbarkeit des Seienden bedeutet nicht, dass das Seiende tatsächlich kein Teile besitzt, sondern es besteht aus verschiedenen Teilen, die endlich eine völlige und komplette Einheit darstellen "Die Einheit heißt transzendental, weil es sich um die Einheit des Seienden als solches handelt, d. h. Eines ist, was Ein Sein hat" und "Was hier mit «Einheit» bezeichnet ist, ist ein Letztes, was nicht mehr auf anderes zurückgeführt werden kann. Wenn es als Ungeteiltes bezeichnet wird, so ist das nur eine Erläuterung durch den Gegensatz, keine Zurückführung" (Vgl. ebd., E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., S. 269).

¹¹ Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Questiones disputatae de veritate* 1, op. cit., S. 8.

¹² Das Wahre und das Gute bestimmen den Geist bei Edith Stein als Vollkommenheit gebend, weil er, wenn er sich auf sie zu bewegt, immer auf besondere Weise durch sie beeinflusst wird, da sie über ihr Sein (das Gute) oder ihren Gehalt (das Wahre) auf ihn einwirken, als ein Motor des Verfahrens der Aktualisierung der Potenzialität im menschlichen Dasein. Im Fall des Erkennens erreicht der Verstand seine Aktualität, im Fall des Strebens wiederum der Wille (Vgl. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., S. 290-292).

reinstimmung mit dem erkennenden Geist hinzufügt. Das Ergebnis dieses Geschehens ist natürlich die Erkenntnis¹³.

Auf der Grundlage des oben Genannten hat Thomas von Aquin behauptet, dass wir die Wahrheit auf drei Weisen definieren können:

- in Anbetracht dessen, was das Fundament der Wahrheit darstellt, d. h. des Seienden (diese Definition hat schon der hl. Augustinus postuliert ["verum est id quod est"]);
- in Anbetracht dessen, was formal einen Wahrheitsbegriff darstellt (diese Definition hat Isaak postuliert, indem er sagte, dass die Wahrheit die Übereinstimmung der Sache mit der Erkenntnis sei ["veritas est adaequatio rei et intellectus"] und der hl. Anselmus, der gesagt hat, dass die Wahrheit eine Richtigkeit darstelle, die nur mit dem Geist fassbar sei ["Veritas est rectuitudo sola mente perceptibilis"]);
- in Anbetracht der Folge der Wahrheit (die Definition von Hilarius: die Wahrheit offenbart und erhellt das Sein ["quod verum est magnifestativum et decklarativum esse"] und des hl. Augustinus: Die Wahrheit ist es, wodurch das, was ist, sich zeigt und erscheint ["Veritas est qua ostenditur id quod est"])¹⁴.

Die Wahrheit in Bezug auf das Seiende zeichnet sich durch folgende Merkmale aus:

- 1. Die Wahrheit ist das, was ist, d.h. wahr ist das, was existiert und es existiert nur das Seiende, deswegen sagen wir, dass die Wahrheit mit dem Seienden austauschbar ist.
- 2. Das Seiende ist ohne die Wahrheit unfassbar, weil es auf keine andere Weise fassbar ist als im Bezug zum Verstand, dem es entspricht, und dieses Entsprechen nennen wir die Wahrheit.
- 3. Die Wahrheit ist keine äußere Eigenschaft des Seienden, sie umfasst es, indem sie ausdrückt, was nicht schon im Begriff des Seienden ausgedrückt wurde.
- 4. Das Seiende und die Wahrheit differenzieren sich nur gedanklich, weil im Bereich der Wahrheit etwas sein kann, was sich nicht im Bereich des Seienden befindet, jedoch nie so, dass sich etwas im Bereich des Seienden befindet, was nicht zugleich im Bereich der Wahrheit ist. Deswegen unterscheiden sie sich voneinander nicht dem Wesen nach.
- 5. Die Wahrheit fügt zum Seienden auch formal gar nichts hinzu, weil das Seiende so weit aufgefasst werden kann, dass es gleichzeitig das Seiende

¹³ Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Questiones disputatae de veritate* 1, op. cit., S. 9; A. Wölfel, *Das Problem der Wahrheit bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin*, op. cit., S. 24.

¹⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Questiones disputatae de veritate* 1, op. cit., S. 9.

- und Nichtseiende umfasst. (Die Negation und Privation im Seienden ist in gewissem Sinne auch ein Seiendes, weil wir nur über einen Gegenstand, der ist, sprechen oder nachdenken können)¹⁵.
- 6. Die Wahrheit liegt primär im Geist und sekundär im Seienden, weil die Wahrheit eine Übereinstimmung der Dinge mit dem erkennenden Geist darstellt und diese Übereinstimmung kann nur im Geist entstehen (das Ding kann nicht anders als wahr benannt werden, als dadurch, dass es mit dem Geist übereinstimmend ist)¹⁶. Jedoch, schon Aristoteles hat die theoretische und praktische Vernunft voneinander unterschieden, indem er sagte, die praktische Vernunft besitze die Fähigkeit zur Erschaffung der Gegenstände, für die sie ein Maß darstellt. Die theoretische Vernunft wiederum, da sie im Bezug zu den natürlichen Dingen steht, ist passiv, nur "etwas" annehmend von den Dingen, die dadurch sie messen (die Vernunft misst also nur die künstlichen Dinge und wird gleichzeitig selbst durch die natürlichen Dinge gemessen). Das letzte Maß für die Gegenstände stellt der Gottesverstand dar, in dem alle Dinge erschaffen wurden. So nennen wir das Ding wahr aus dem Grund, dass es mit beiden Verstandesarten übereinstimmt¹⁷. Im Bezug zur Gottesvernunft ist es wahr, wenn es das erfüllt, wozu es durch Gott erschaffen wurde, im Bezug zur menschlichen Vernunft wiederum ist ein Gegenstand wahr, sofern er ein richtiges Urteil über sich bewirkt¹⁸.

Die Gedanken des hl. Thomas aus der ersten und zweiten Quästion legen also dar, was die transzendentale Wahrheit ist und in welchem Bezug sie zum Gegen-

¹⁵ Vgl. ebd., S. 9-12.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 13.

¹⁷ Vgl. A. Wölfel, Das Problem der Wahrheit bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin, op. cit., S. 26-27.

¹⁸ Die Wahrheit, die so zu beurteilen ist, nennt Stein in Endliches und ewiges Sein die ontologische Wahrheit. Die ontologische Wahrheit besteht dann, wenn ein Ding alles besitzt, was zu seinem Wesen gehören soll (die Wahrheit wird hier als die Echtheit verstanden). Die ontologische Wahrheit beurteilt der Mensch auf dem Grund seiner Idee von dem Ding, die für ihn wie "ein Vorbild" ist, vorstellend, wie das Ding eigentlich sein soll. Jedoch ist die menschliche Idee, an der wir einen Gegenstand messen, kein letztes Maß, weil sie selbst wahr oder falsch sein kann. Ein letztes Kriterium der Echtheit von etwas kann nur die göttliche Idee (das echtes Vorbild der Dinge in der Gottesvernunft) darstellen, die identisch mit der sog. reinen Form des Gegenstands ist. Diese reine Form hat Gott jedem Seienden geschenkt, als er es erschuf. Deswegen kann man noch über die Wesenswahrheit, die Stein als die Übereinstimmung der Wesensform eines realen Dings (die Wesensform zeigt, wie ein Gegenstand als existierender ist) mit seiner reinen Form. Diese Wahrheit ist letztendlich die Grundlage dafür, dass ein Ding wahr sein kann. Davon müssen wir noch die logische Wahrheit differenzieren, die mit den menschlichen Urteilskräften verbunden ist. In einem Urteil ergreifen wir den Sachverhalt von etwas und wenn dieser Sachverhalt wirklich besteht, dann ist auch unser Urteil wahr. Natürlich hat alle diese Arten von Wahrheit bereits der hl. Thomas postuliert (E. Stein, Endliches und ewiges Sein, op. cit., S. 275-279; A. Wölfel, Das Problem der Wahrheit bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin, op. cit., S. 29).

stand steht. Dieses Ziel konnte Thomas durch die Anwendung der historisch-vergleichenden und analytischen Methode erreichen, sich dabei zunächst auf die Gedanken früherer Denker stützend, um dann das, was in den einzelnen Begriffen enthalten ist, zu untersuchen. Auf diese Weise hat er ein Kompendium des Wissens nicht nur von der Wahrheit erschaffen, sondern ein Kompendium des Wissens vom Menschen als solchem und in seinem Bezug zu Gott; und sein Werk ist bis heute ein Rätsel und eine Herausforderung für jeden Philosophen.

3. "Was" und "wie" ist die transzendentale Wahrheit nach Edith Stein?

Die Transcendentalia hat Edith Stein so wie der hl. Thomas als Bestimmungen des Seienden als solches definiert, die das, was zum inneren Wesen jedes Seienden gehört, d. h. seine formalen Charakteristika, ausdrücken. Nach dem heiligen Thomas hat sie hier: *ens*, *res*, *unum*, *aliquid*, *bonum* und *verum* erwähnt¹⁹.

Um zu einem Verständnis der transzendentalen Wahrheit zu gelangen, fragte Stein: Was ist die Wahrheit als solche?, und begann ihre Untersuchungen mit der Analyse der Beziehung zwischen dem Gegenstand und dem Wissen. Hier benutzt Stein einen Begriff, den auch der hl. Thomas im zweiten Teil von De veritate gebraucht hat, nämlich die reine gedankliche Beziehung. Dieser Begriff bezeichnet die Unabhängigkeit des Gegenstands gegenüber dem Wissen, da er immer, ungeachtet dessen, ob jemand ihn begreift und versteht oder nicht, bleibt, was er ist (die menschliche Erkenntnis des Gegenstands trägt gar nichts zu seinem Inhalt oder seinem formalen Aufbau bei, sie verändert ihn nie). Diese Beziehung, obgleich bilateral, beweist die Abhängigkeit des Wissens, weil dieses erstens ohne den Gegenstand nicht existieren kann (es verdankt ihm seine Wirklichkeit, d. h. den Durchgang von der seelischen Fähigkeit zum tätigen Akt) und zweitens sein eigenes "Was" dem Gegenstand verdankt. Diese Beziehung wiederum ist als die reale Beziehung bezeichnet worden²⁰. Hier stellt Edith Stein jedoch die Frage, was es eigentlich bedeutet, dass die Beziehung des Wissens zum Gegenstand real ist? Ist es so, dass sie ebenso real wie irgendein Gegenstand ist? Sie antwortet: Wenn wir unter der Beziehung des Wissens zum Gegenstand ihre Richtung, ihre Intention (Stein nannte dies "das Meinen" des Gegenstands) verstehen, dann

¹⁹ Zu diesen transzendentale Bestimmungen rechnen wir manchmal auch das Schöne, was auch Stein erwähnt: "(Das Schöne hat mit beiden etwas Gemeinsames [mit dem Gute und dem Wahren – M.A.] es ist das Seiende als Gegenstand des Wohlgefallens, das in dem Erlebnis der objektiven Übereinstimmung des Seienden mit dem Erkennen – in der Ordnung ihres Aufbaus – begründet ist)" (E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., S. 264; Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Questiones disputatae de veritate* 1, op. cit., S. 7-8).

²⁰ Vgl. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., S. 273; Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Questiones disputatae de veritate* 1, op. cit., S. 17.

ist diese Beziehung so real wie jeder Gegenstand. "Dieses Meinen", erwähnt Stein, "(die *Intention*) ist ja ein wesentliches Bestandstück des Wissenserlebnisses und hat an dessen Sein Anteil. Etwas Entsprechendes ist im Gegenstand nicht aufzuweisen"²¹.

Die Beziehung des Wissens zum Gegenstand ist jedoch noch keine Übereinstimmung, die wir als Wahrheit benennen könnten, obwohl sie unentbehrlich für die Existenz der Wahrheit ist, weil diese sich auf ihrer Basis konstituiert. Dies ist jedoch nur dann möglich, wenn das Wissen und der Gegenstand die zwei folgenden Anforderungen erfüllen: 1. Der mutmaßliche Gegenstand muss immer real existieren (der Gegenstand, der als wirklicher gemeint wird, muss als solcher existieren). 2. Der Gehalt des Wissens muss mit der realen Gestalt des Gegenstands übereinstimmen (der Gegenstand als gemeinter muss genau der sein, der in der Wirklichkeit existiert). Nur dann, wenn Deckungsgleichheit zwischen diesen beiden Faktoren besteht, entsteht die Übereinstimmung, die nicht beiden implizit ist, sondern sich zwischen ihnen ereignet. Stein versteht also die Wahrheit als Beziehung – als Relation²².

Indem sie den Begriff der Wesenswahrheit und der ontologischen Wahrheit in der Philosophie des hl. Thomas analysierte, hat Stein erkannt, dass die transzendentale Wahrheit keine von ihnen ist, obwohl sie mit ihnen in einer engen Beziehung steht. Die transzendentale Wahrheit findet Stein im Bezug zum Sinn des Gegenstandes (das entsprechende scholastische Wort ist *intelligibile*), der in einen erkennenden Geist eindringen kann und diesem erlaubt, ihn zu erfassen²³. Deswegen suchte Stein jene Faktoren, die die Bedingungen dieses Erfassens darstellen. Letztendlich hat Stein diese im Offenbarsein des menschlichen Geistes und der Zugänglichkeit / dem Offenbarsein jedes Dinges gefunden, die in deren Natur eingeschrieben sind (das "Offenbarsein" gehört sowohl zu jedem Teil des Dinges wie auch zu ihm als Ganzheit, aber besonders umfasst es das Sein des Seienden)²⁴. Stein schreibt:

Im Verhältnis zu dem, was "irgendein Seiendes" in sich ist, ist sein Offenbarsein oder seine Zuordnung zum Geist etwas Neues. Versteht man allerdings unter "das Seiende" "alles Seiende", und zwar als Ganzes: die Gesamtheit alles dessen, was ist; dann ist auch die Ordnung dieses Ganzen darin eingeschlossen. Es gehört zum Seienden als Ganzem, dass es ein geordnetes Ganzes ist: dass jedes einzelne Seiende darin seinen Platz und seine geregelten Beziehungen zu allem anderen hat; die Ordnung ist

²¹ E. Stein, Endliches und ewiges Sein, op. cit., S. 274; Vgl. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I, Tübingen 1980, S. 179-188.

²² Vgl. E. Stein, Endliches und ewiges Sein, op. cit., S. 274.

²³ Vgl. ebd., S. 276; Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Questiones disputatae de veritate* 1, op. cit., S. 13.

²⁴ Vgl. E. Stein, Endliches und ewiges Sein, op. cit., S. 276.

ein Teil des (so verstandenen) Seienden, und das Offenbarsein oder die Zuordnung zum Geist, die uns mit der transzendentalen Wahrheit gleichbedeutend ist, ist ein Teil dieser Ordnung²⁵.

Die Anwendung des Begriffes "transzendental" ist nach Stein gerechtfertigt, weil die Zuordnung zum Geist nicht zu einer Gattung des Seienden gehört, sondern zu jedem Seienden (zu jedem Einzelnen oder zum Ganzen). Jedoch ist der Geist eine besondere Gattung des Seienden, weil er für alles, was existiert, offen ist. Indem er sich damit beschäftigt, erfüllt er sein eigenes Seiendes. Auf diese Weise ist der Geist eine Gattung des Seienden, der alles andere Seiende in bestimmter Weise zugeordnet ist; und die Wahrheit stellt eine besondere Form der Zuordnung alles Seienden zum offenen Geist dar²⁶.

4. Die Brücke in der Geisteswissenschaft: Die phänomenologische Methode in der Verknüpfung mit dem thomistischen Denken

Die Phänomenologie wurde und wird bis heute unterschiedlich interpretiert. Die Einen verstehen sie als ein System, innerhalb dessen wir vielfältige Probleme lösen können. Die Anderen begreifen sie nur als eine Methode, die hilfreich zur Untersuchung verschiedener Bereiche der Realität ist. Diese zweite Interpretation kann man, wie ich glaube, als übereinstimmend mit den Gedanken des Begründers der Phänomenologie selbst, Edmund Husserl, lesen, obwohl dies in der Perspektive des Gesamtbauwerks, welches sein phänomenologischer Idealismus darstellt, anders scheinen mag. In Wirklichkeit war für Husserl die Phänomenologie nämlich schon vom Beginn seines philosophischen Suchens an ein methodisches Fundament, auf dessen Grundlage eine strenge Metaphysik entstehen sollte. Im Brief an Peter Wust, den Urheber des berühmten Werks Die Auferstehung der Metaphysik, hat Husserl diese Idee skizziert: "[...] meine Philosophie von vornherein nicht etwas anderes war und sein wollte, als der Weg zu einer radikal echten, ehrlich begründeten, streng wissenschaftlichen Metaphysik [...]. Schon in meiner Antrittsvorlesung 1887 trat ich für eine neue wissenschaftliche Metaphysik ein"27; was letztendlich zeigt, dass sie beide ein sehr ähnliches wissenschaftliches Ziel verband. Der Gegenstand der Bestrebungen von Husserl war die absolute Wahrheit, in deren Licht der Mensch alles, wie es eigentlich ist, erkennen kann. Gerade auf diese Weise hat auch Edith Stein die Phänomenologie

²⁵ Ebd., S. 276-277.

²⁶ Vgl. ebd., S. 277.

²⁷ P. Wust, *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Münster 1967, S. 30; zitiert nach: E. Avé-Lallemant, *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion*, in: Husserl in Halle: *Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, hrsg. H.M. Gerlach, H. Rainer Sepp, Frankfurt am Main 1994, S. 87.

verstanden. Für sie war die Phänomenologie eine Methode der Lebensbetrachtung, die dank der einzelnen Schritte, die der Philosoph ausführen soll, die Möglichkeit zu einer tieferen Anschauung der Wirklichkeit gibt. Als solche hat sie Stein begriffen und war damit im Grunde genommen nicht besonders weit vom Thomismus entfernt, obschon es natürlich zwischen den beiden Strömungen mehr oder weniger große Unterschiede gibt. Diese Überzeugung hat sie auf den Seiten des Aufsatzes ausgedrückt, der ein fiktives Gespräch zwischen Husserl und dem hl. Thomas schildert, unter dem Titel: Ein nächtliches Gespräch. Was ist die Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin.

Die Gedanken des hl. Thomas und Edmund Husserls sind vor allem durch konzeptuelle Aspekte, wie die Gestalt der Philosophie und ihr eigentliches Ziel, verbunden. Für den hl. Thomas sollte Philosophie eine strenge Wissenschaft darstellen - eine Grundlage für die menschliche Suche nach der Wahrheit, die eigentlich Gott selbst ist. In jeder philosophischen Betrachtung sollte bei dem älteren Philosophen die ratio der materiellen Dinge entdeckt werden, was nur durch die Betrachtung einer Reihe materieller Gegenstände zu erreichen ist, die später miteinander verglichen werden, um sie am Ende dem Abstraktionsprozess zu unterwerfen²⁸. Bei Husserl soll die Philosophie auch eine exakte Wissenschaft sein, die sich ebenso nach der Wahrheit richtet. Die Teilnahme an ihr ist nur dann möglich, wenn der Mensch sich in seiner Erkenntnis jeweils nach dem Wesen des Gegenstands richtet und besondere methodische Schritte vollzieht²⁹. Nach Stein gibt es jedoch zwischen diesen beiden Ansichten einen fundamentalen Unterschied, nämlich sei die Wahrheit, von der Husserl spricht, nicht Gott, weil sein Forschungsweg rein egozentrisch und nicht theozentrisch sei³⁰. Heute wissen wir, dass Edith Stein sich geirrt hat, denn sowohl der hl. Thomas wie auch Edmund Husserl suchten in ihren Forschungen einzig Gott selbst. Die Phänomenologie war nämlich nach Husserls Ansicht ein Weg zu Gott³¹, der - wie Roman Ingar-

²⁸ Vgl. E. Stein, Ein nächtliches Gespräch. Was ist die Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin, op. cit., S. 39-42.

²⁹ Vgl. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, herg. P. Janssen, Hamburg 1986, S. 23-24, 29-32, 55-58.

³⁰ Vgl. E. Stein, Ein nächtliches Gespräch. Was ist die Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin, op. cit., S. 7.

³¹ Im Brief an Arnold Metzger, wo Husserl sich an die Wirkung des Studiums der Bibel auf seine Person erinnert, hat er das erste Mal auf diese Weise die Philosophie definiert. So hat er darüber geschrieben: "Denn die gewaltige Wirkung des Neuen Testament auf den 23jährigen lief doch in dem Triebe aus, mittelst einer strenger philosophischen Wissenschaft den Weg zu Gott und zu einem wahrhaften Leben zu finden". Die gleiche Ansicht hat Husserl auch im Brief an Roman Ingarden von 1924 und im Gespräch mit Schwester Jägerschmied ausgedrückt (E. Husserl, *Brief an Arnold Metzger vom 4. September 1919*, in: A. Metzger, *Phänomenologie der Revolution*, Frankfurt am Main 1979, S. 106; vgl. E. Husserl, *Brief an Roman Ingarden vom Ende Dezember 1924*,

den gesagt hat – das eigentliche Zentrum seines Denkens darstellte³². Wie ich vermute, hat Stein das nicht erkannt, weil alle Schriften von Husserl, in denen das Gottesthema eine wichtige Rolle spielt, erst nach ihrem Tod veröffentlicht wurden³³. Außerdem müssen wir uns dessen bewusst sein, dass Husserls Weg zu Gott ein besonderer war. Im Gespräch mit Schwester Adelgundis Jägerschmid hat er darüber gesagt:

Das Leben des Menschen ist nichts anderes als ein *Weg zu Gott*. Ich versuche, dieses Ziel ohne theologische Beweise, Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich zu *Gott ohne Gott* zu gelangen. Ich musste Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um den Menschen einem Weg zu Gott bahnen, die nicht wie Sie die Sicherheit des Glaubens durch die Kirche haben³⁴.

Diese Aufgabe hat, wie Husserl meinte, eine absolute Fundierung der ganzen Philosophie erfordert und gerade ihr hat er sich ganz hingegeben und sich deswegen erst am Ende seines Lebens kurz mit dem Gottesthema an sich beschäftigt³⁵.

in: *Edmund Husserl, Briefwechsel*, Husserliana Dokumente, Bd. III/3, hrsg. K. Schuhmann, Dordrecht – Boston – London 1994, S. 224; A. Jägerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl*, in: E. Stein, *Wege zur inneren Stille*, Aschaffenberg 1987, S. 217.

³² In seiner Rede anläßlich des hundertsten Jahrestags von Husserls Geburt hat Ingarden gesagt: "Letztendlich suchte Husserl einen Weg zu Gott als dem höchsten und absoluten Verstand, in welchem er seine eigene Vervollkommnung und endgültigen Frieden zu finden hoffte und auf den er eine Teleologie des reinen Bewusstseins aufbauen könne" (R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną* [Aus den Untersuchungen zur Gegenwartsphilosophie], Warszawa 1963, S. 627).

³³ Es geht hier um: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (1936), Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik (1939), Cartesianische Meditationen (1950) und Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (1974). Außer diese Abhandlungen gibt es viele Schriften von Husserl, die mit diesem Thema verbunden sind, die bis heute noch nicht veröffentlicht sind wie z. B. Ethisches Leben. Theologie – Wissenschaft (1924-1927), Absolutes Bewusstsein. Metaphysisch (1908/1909), Teleologie (1930), Universale Ethik. Wissenschaft und Leben. Wissenschaft und Ethik – Theorie und Praxis, mythische und Wissenschaftliche Weltbetrachtung, Philosophisches Leben (1931), Metaphysik und Teleologie (1930-1934), Liebe, Teleologie, Ich. Das personale Ich und die individuelle Eigenheit (1920-1921, 1934-1935), Enthüllungsgang der universalen Teleologie als Gang der gesamten Konstitution von den Anfängen an (1933-1934).

³⁴ A. Jägerschmid, Gespräche mit Edmund Husserl, op. cit., S. 219.

³⁵ Zeitgenössische Erforscher der Gedanken von Husserl haben Zugang zu zahlreichen Schriften zum Gottesthema in der Husserlschen Phänomenologie. Wichtige Quelle stellen z. B. die Artikel von S. Strasser, *Der Gott des Monadenalls. Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls* (Hildesheim 1958) und *History, Theology, and Got in the Philosophy of Husserl* (Dordrecht 1979), L. Landgrebe, *Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problem der Religion* (Marburg 1986), W. Keilbach, *Zu Husserls phänomenologischen Gottesbegriff* (Paderborn 1976), E. Avé-Lallemant, *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion* (Frankfurt am Main 1994) und die Bücher A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio* (Roma 1985), M. García Baró, *Ensayos sobre Lo Absoluto* (Madrid 1993), Lee Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie* (Frankfurt am Main 2008) dar.

Da die weitere Ähnlichkeiten so wie Unterschiede zwischen beiden Strömungen wiederum vor der inhaltlichen Grundlage deutlich werden, schlage ich die Hinwendung zur Steinschen Analyse der Wahrheit vor, die am besten zu ihrer Vorstellung dienen kann.

Die Methode der Untersuchung des Materials, die Stein in dieser Analyse ausgewählt hat, ist die genaue Beschreibung des Subjekts, Schritt für Schritt, um die Sache als solche zu erfassen. Diese Beschreibung stellt einen wichtigen Teil der phänomenologischen Methode dar. Die Anwendung dieser Beschreibung fordert vom Philosophen - kurz gesagt - die Verwandlung seiner erkennenden Einstellung zur Welt und sich selbst. Der Philosoph soll alle wissenschaftlichen Thesen, eigenen Vorurteile, mitgebrachtes Wissen, Überzeugungen usw. einklammern. Dieses methodische Verhalten nennen wir die phänomenologische Reduktion. Eine wichtige Voraussetzung dieser Reduktion stellt bei Husserl das Ausklammern des Seins der Welt dar (Husserl war der Überzeugung, dass die reale Existenz der Welt zur Erkenntnis des Gegenstands nicht nötig ist, weil alles sich im Bewusstsein als ein Korrelat von etwas präsentiert, an sich schon ein Gegenstand des Bewusstseins), das das reflektierende Zurückführen zu sich selbst, zum Selbstbewusstsein, das ein Feld des Gewissheit darstellt, ermöglicht. Im Bewusstsein präsentieren sich verschiedene Gegenstände, die das absolute Ich genau so, wie sie sind, erfasst³⁶.

Es zeigt sich, dass Stein die phänomenologische Methode angewandt hat, die jedoch für sie eine Art der Elimination aller Faktoren, die mit dem zu erforschenden Gegenstand nicht verbunden sind, war³⁷. Stein führte ihre Untersuchungen so durch, dass sie sich maximal auf den Gegenstand ihrer Forschungen konzentrierte, zurückkehrend zum Wesen des Seienden, um später sein Sosein hervorzubringen. Mit dieser Situation haben wir es zu tun, wenn sie z. B. sagt, dass die Wesenswahrheit und die ontologische Wahrheit noch nicht das sind, was sie eigentlich sucht; und erst recht, wenn sie den Gegenstand ihrer Untersuchungen bereits erfasst hat und, unter Zugrundlegung dessen, wann und wie sie besteht, die transzendentale Wahrheit beschreibt³⁸. Umso mehr richtete sich Steins Suche allerdings an der Frage "wie?" aus, gleich jener Husserls, jedoch setzten ihre

³⁶ Vgl. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, op. cit., S. 53-56; E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* 1, op. cit., S. 53-57, 108-120.

³⁷ Es ist erwähnenswert, dass auch der hl. Thomas ein Zurückführen postulierte, nämlich das Zurückführen zu den grundlegenden Begriffen, die die Vernunft anwendet, um die fundamentalen Dimensionen der Wirklichkeit zu ergreifen. Auf diese Weise hat auch der hl. Thomas alles, was hinderlich zur Erkenntnis des Gegenstands ist, aus dem Raum der Untersuchungen ausgegrenzt. (Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Questiones disputatae de veritate* 1, op. cit., S. 7; V. Ranff, *Erstes Aufblitzen und ruhendes Schauen. Das Wahrheitsverständnis bei Edith Stein*, op. cit., S. 159).

³⁸ Vgl. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., S. 275-277.

Forschungen schon die Existenz des Gegenstands wie auch der Welt voraus. Betrachten wir ihre Untersuchungen zum Phänomen des Meinens, wo sie behauptet, dass die Wahrheit dort möglich ist, wo der Gegenstand, der als wirklicher gemeint wird, als solcher existiert und wenn er genau so gemeint ist, wie er in der Wirklichkeit existiert³⁹. Hier folgt Stein eigentlich dem hl. Thomas, der die realistische Methode der Erkenntnis postuliert hat, die bei Stein notwendig zur sogenannten eidetischen Erkenntnis (die Erkenntnis des Wesens der Dinge, die Husserl postuliert hat) ist. In dem fiktiven Gespräch mit Husserl sagt Thomas von Aquin:

Für dieses praktische, aber auch für das theoretische Ziel einer möglichst umfassenden Welterkenntnis war es nötig, empirische und eidetische Kenntnisse zu verwenden. Was Glaube zum Weltbild beisteuert, ist ja vorwiegend Tatsachenwissen, wenn auch ein Wissen von anderer Valenz als das aus sinnlicher Erfahrung. Der Unterschied war mir indessen durchaus geläufig. Ich sprach von dem, was den Dingen "an sich" ihrer "Essenz" nach zukommt – wesenhaft, wie Sie sagen – und dem, was ihnen "akzidentell" zukommt, vermöge der Konstellation, in die sie durch den praktischen Verlauf des Geschehens hineingeraten sind⁴⁰.

Das Objekt der Erkenntnis war bei Husserl ein absolutes Ich⁴¹, das die Fähigkeit zur vollen Einsicht in den Gegenstand – genauer in das Wesen des Gegenstands – besitzt⁴². Das Ziel des Strebens von Edith Stein war auch das Wesen des Gegenstandes; wie z. B. in unserem Forschungsmaterial der Sinn der transzendentalen Wahrheit, die für sie letztendlich die Übereinstimmung des erkennenden Geistes mit dem Seienden war, welche auf der Grundlage des Sinns jedes einzelnen Gegenstands (der Gegenstand ist seiner Natur nach zugänglich/offen) und des Sinns des menschlichen Geists (der Geist ist auch seiner Natur gemäß offen für den Gegenstand) existiert⁴³. Unter dem Einfluss des hl. Thomas hat Stein jedoch nicht wie Husserl an die Möglichkeit der vollen Anschauung des Wesens geglaubt, sie erkannte eine klare Grenze des Wissens und kam so zum Gedanken der Gestalt der Gnade.

³⁹ Vgl. ebd., S. 274.

⁴⁰ E. Stein, Ein nächtliches Gespräch. Was ist die Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin, op. cit., S. 35.

⁴¹ Für Stein war eine fundamentale Dimension des Menschen die Person, die die Quelle und das Zentrum aller erfüllenden Akte war, deswegen hat sie die Gestalt des Menschen ganz anders als Husserl verstanden. Ihre eigene Ansicht hat sie vor allem in: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg – Basel – Wien 2004; *Bildung und Entfaltung der Individualität: Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, ESGA16, Freiburg – Basel – Wien 2004; *Was ist der Mensch?: theologische Anthropologie*, ESGA 15, Freiburg – Basel – Wien 2005, ausgedrückt.

⁴² Vgl. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philoso*phie. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* 1, op. cit., S. 94-100.

⁴³ Vgl. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., S. 276.

Der hl. Thomas hat ebenso wie Husserl das Wesen des Gegenstandes (*ratio* der materiellen Dinge) gesucht, postuliert jedoch, dass dazu nicht nur die Fähigkeiten der Vernunft (die theoretische Vernunft, die Stein auch die übernatürliche nennt) notwendig sind, sondern auch der Glaube und die Offenbarung. Die Offenbarung ist unentbehrlich zur echten Erkenntnis, denn obwohl die menschliche Vernunft eine Anschauung in die inneren Strukturen des Gegenstandes hat und verschiedene erste Prinzipien erkennen kann, steht sie letztendlich immer vor dem Geheimnis, das Gott und die göttliche Kreatur darstellen⁴⁴. Der hl. Thomas spricht zu Husserl:

Er ist [der Geist – M. A.] jetzt auf der Wanderschaft dieses Lebens begriffen, und wird einst ans Ziel, ins himmlische Vaterland kommen. Am Ziel wird er alles umfassen, was ihm fassbar ist (nicht alle Abgründe der göttlichen Wahrheit, die allein Gott ganz umfasst), und zwar wird er dies alles in einer einzigen Intuition schauen. Manches von dem, was er dann schauen wird, soviel ihm nötig ist, um den Weg zum Ziel nicht zu verfehlen – wird ihm durch Offenbarung mitgeteilt; er fasst es im Glauben, der auf der irdischen Pilgerschaft ein zweiter Weg, neben der natürlichen Erkenntnis ist, um Wissen zu erlangen. [...] In allgemeinen ist es so, dass nur das Glaubenssache ist, was prinzipiell unserer irdischer Erkenntnis entzogen ist. Doch ist auch manches durch Offenbarung mitgeteilt, was auf dem Weg der Erkenntnis nur von wenigen oder nicht mit genügender Sicherheit erkannt werden könnte⁴⁵.

Am Ende meiner Überlegungen möchte ich noch eine Neuerung in den Gedanken über die transzendentalen Wahrheit erwähnen, die Edith Stein zu ihrer Interpretation beigetragen hat⁴⁶. Ich meine hier das Konzept der Intentionalität, das ein Fundament des phänomenologischen Denkens darstellt, welches Stein in ihren Überlegungen über die Beziehung zwischen dem Wissen und dem Gegenstand angewandt hat. Bei Edmund Husserl besteht zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand eine besondere Beziehung, weil das menschliche Bewusstsein immer ein Bewusstsein von etwas ist (wir denken an etwas, wir zweifeln an etwas, wir fragen nach etwas usw.). Das bedeutet, dass das Bewusstsein sich immer mit einer Intention auf etwas richtet – es ist immer auf angemessene Weise eingestellt. Diesen Erkenntnisvollzug nennt Husserl *Noesis*. Der Gegenstand, der bis jetzt ganz passiv war, kann sich im Bewusstsein des Subjekts präsentieren, welches jetzt ihn passiv ergreift. Den Gegenstand, der sich im menschlichen Bewusstsein präsentiert, nennt Husserl *Noema*⁴⁷. Stein, unter Berück-

⁴⁴ Vgl. V. Ranff, Erstes Aufblitzen und ruhendes Schauen. Das Wahrheitsverständnis bei Edith Stein, op. cit., S. 194.

⁴⁵ E. Stein, Ein nächtliches Gespräch. Was ist die Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin, op. cit., S. 24-25.

⁴⁶ Das Konzept der Intentionalität hat Husserls Lehrer, Franz Brentano, postuliert, der sich kurz mit dem Thomismus beschäftigt hat. Vermutlich hat er Spuren davon gerade in dieser Philosophie gefunden (Vgl. ebd., S. 22).

⁴⁷ Vgl. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philoso*phie. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1*, op. cit., S. 179-188.

sichtigung der Intention (also dem Meinen des Gegenstands), beweist die Realität der Beziehung zwischen dem Wissen und dem Gegenstand, die doch die Wahrheit bedeutet. Erinnern wir uns noch einmal daran, was sie genau gesagt hat: "Dieses Meinen (die *Intention*) ist ja ein wesentliches Bestandstück des Wissenserlebnisses und hat an dessen Sein Anteil. Etwas Entsprechendes ist im Gegenstand nicht aufzuweisen"⁴⁸.

Das Ziel von Husserls Untersuchungen war Gott selbst, deswegen hat er in einem Gespräch mit Schwester Adelgundis gesagt: "Was die Kirchen wollen, will ich auch: die Menschheit hinführen zur *Aeternitas*. Meine Aufgabe ist es, dies durch die Philosophie zu versuchen. [...] *Das ist mein Lebenswerk*"⁴⁹. Die Erreichung dieses Ziels war für ihn nur möglich (und darüber mögen wir staunen) dank der Verbindung der Phänomenologie und der Lehre der Kirche. Ein Stück weiter im selben Gespräch können wir lesen:

[...] dass gerade meine Phänomenologie, und nur sie die Philosophie ist, die die Kirche brauchen kann, weil sie mit dem Thomismus zusammenführt und die thomistische Philosophie weiterführt. Warum hält die Kirche starr [nur – M. A.] am Thomismus fest? Wenn die Kirche lebendig ist, muss sie sich auch in der Phänomenologie weiterentwickeln. Das Wort Gottes ist immer dasselbe, ewige. Aber die philosophische Interpretation ist abhängig von den jeweiligen lebendigen Menschen einer Zeit. Sie ist also relativ⁵⁰.

Wie ich glaube, hat Edith Stein, später Schwester Teresia Benedikta vom Kreuz dieses Ziel von Husserls Streben erreicht und so die Aufgabe der Phänomenologie erfüllt, die sie mit ihrem Leben bestätigt hat.

Sowohl der hl. Thomas wie auch Edmund Husserl haben daran geglaubt, dass die Erreichung einer strengen und exakten Philosophie möglich ist, die uns schließlich der Wahrheit näher bringt. Der Weg zu ihr war in beider Philosophien mehr oder weniger ähnlich.

Edith Stein hat mit ihren eigenen Gedanken versucht, eine Brücke zwischen ihnen aufzubauen, wobei die Phänomenologie nur die Methode gibt, ohne die jedoch eine echte Untersuchung der Wirklichkeit nicht möglich wäre. Die thomistische Philosophie wiederum war für Edith Stein, wie wir gesehen haben, eine Quelle von Gedanken, die sie jedoch nicht naiv übernommen hat, sondern deren einzelne Thesen sie methodisch untersucht, expliziert und geprüft hat. Dann hat sie aus diesem Denken geschöpft, was sie als das Beste erkannte und dies mit ihren eigenen Ideen untermauert und weiterentwickelt.

⁴⁸ E. Stein, Endliches und ewiges Sein, op. cit., S. 274.

⁴⁹ A. Jägerschmid, Gespräche mit Edmund Husserl, op. cit., S. 213.

⁵⁰ Ebd., S. 216-217.

Auf der Grundlage der Steinschen Analyse der Wahrheit wollte ich zeigen, wie sie eigentlich die Phänomenologie und den Thomismus verbunden und so letztendlich ihren eigenen Weg zur Wahrheit gefunden hat. Ich denke nämlich, dass Stein nicht nur die Philosophie von Edmund Husserl und dem hl. Thomas fortgeführt, sondern ihre eigene entwickelt hat, d. h. die Philosophie der Edith Stein, bekannt auch als die hl. Benedikta vom Kreuz.

Ways to the Truth of Edith Stein

Summary

On her intellectual journey to the truth, which she after all defined as God himself, Edith Stein had managed to combine two philosophical approaches such as phenomenology and thomism. Former approach was considered by her as a method of describing the reality, which after fulfilling certain steps of methodology, could allow one to reveal the essence of things. The latter one, was perceived by her as a wide and versatile source of ideas obtained not only from epistemology and ontology, but also human philosophy and theology. These ideas were adopted by Stein and developed by her own sophisticated implications. By comparing Thomas Aquinas' analysis on understanding the truths, contained in the first two parts of *Disputed Questions on Truth (Questiones Disputatae de veritate)*, with her reflections on the same aspect included in *Finite and Eternal Being: An Attempt to an Ascent to the Meaning of Being,* Saint Teresa Benedicta of the Cross discloses her explanation of synthesising these two philosophical schools, with her reasons and consequences of doing so.

Edyty Stein droga do prawdy

Streszczenie

Poszukując drogi do Prawdy, którą okazał się ostatecznie sam Bóg, Edyta Stein połączyła ze sobą dwa kierunki myślenia: fenomenologię oraz tomizm. Pierwszy z nich był dla niej metodą oglądu rzeczywistości, dzięki której przy spełnieniu określonych metodologicznych kroków możliwe było ujęcie istoty rzeczy. Drugi z kolei był źródłem wielorakich idei, zarówno z zakresu epistemologii, ontologii, jak również filozofii człowieka czy teologii, które to E. Stein częściowo przejęła oraz na swój własny, oryginalny sposób rozwinęła. Porównując analizy prawdy autorstwa św. Tomasza, zamieszczone w dwóch pierwszych kwestiach *De veritate* z rozważaniami Stein na ten sam temat zawartymi w *Bycie skończonym a bycie wiecznym*, autorka szkicuje sposób, w jaki filozof oraz święta uzgodniła ze sobą oba kierunki, omawiając jednocześnie przyczyny oraz skutki takiego zabiegu.

Słowa kluczowe

fenomenologia, tomizm, transcendentalia, prawda, istota, poznanie

Keywords

phenomenology, thomism, transcendent matters, truth, being, knowing

Bogusław Kochaniewicz Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny

Cinematographic Transformations of the Gospel. A Mariological Perspective

Introduction

The present essay proposes a reading of two movies dedicated to the Mother of God: *Marie de Nazareth*, a 1994 French picture directed by Jean Delannoy, and *Mary, Mother of Jesus*, which was released five years later¹ and directed by Kevin Connor.

These films are part of a series of movies about the Mother of God and were made in the 20th century. One of the earliest is the Polish movie, *Pod Twoją Obronę* (1933), directed by Józef Lejtes and Edward Puchalski while one of the most controversial was Jean-Luc Godard's *Je vous salue Marie* (1984).² Among these Marian movies, R.F. Esposito considered *La porta del cielo* (1944), directed by Vittorio de Sica, *The Gospel of Saint Matthew* (1964), a masterpiece of Pier Paolo Pasolini, and *La Via Lattea* (1969), directed by Luis Buñuel, to be the most important. They have different messages, such as the cinematic story of the miracle in the sanctuary of Jasna Góra in Częstochowa, the testimony of pilgrims regarding the role of Mary in their lives, the biography of the Mother of Jesus based on the Gospels, and the French films which intended to blaspheme.

Both of the movies which will be analyzed can be considered Marian biographies which generally remain faithful to the Gospel message. These films remind us that it is difficult to portray the life of the Virgin Mary in an accurate and interesting manner. While works of art, iconography, and sculpture perpetuate single events of her life, an audiovisual presentation attempts to reconstruct everyday life with details which are in large part unknown to the artist.³ Furthermore, while Marian images are static and designed for contemplation, cinematographic

¹ According to criteria of Marian movies presented by R.F. Esposito, both films belong to the category of intended for a wide audience feature-length pictures, which protagonist is Mother of God. Cfr. R.F. Esposito, *Cinema*, in: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, ed. S. Meo, S. De Fiores, Cinisello Balsamo 1986, p. 369.

² Cf. R.F. Esposito, Cinema, op. cit., p. 370.

³ Ibidem, p. 371.

presentations include action and motion.⁴ This implies a lot of directing operations to meet the requirements of the image produced contemporary critics

The main perspectives of the movies about the Mother of God

Perspectives of these pictures put in evidence that they are deeply set in historical reality. The historical dimension allows for an emphasis on God's salvific plan which unfolds in the chronological events experienced by the chosen people. Such a perspective also allows directors both to accentuate the circumstances of everyday life in Israel and to bring into relief the political context of that period. It is for this reason that the movies portray the events described on the pages of the Gospel with gusto: the childhood, public ministry, passion, death, and resurrection of Jesus of Nazareth.

Although the titles of both movies seem to suggest that their main character will be Mary of Nazareth, in reality, the central figure of both films is Jesus, her son. Mary, his mother, appears at his side. The Marian dimension of the movies is also revealed by Mary's presence at those moments of Jesus' life which are not mentioned in the Gospel: Mary participates in her son's mission, listens to his teaching, receives John's baptism in the Jordan river like her son, is present in the Cenacle during the institution of the Eucharist, listens to her son's prayer in the garden of Gethsemane, accompanies him during the way of the cross, is present at Calvary, becomes a witness of his death, and meets Jesus risen from the dead.

Another characteristic of these two films is their emphasis on Christ's humanity. The movies underscore the reality of this world to the detriment of the divine and supernatural. This is clear from the scarcity of scenes in which Jesus reveals his divinity by working miracles in both films.⁶

Ways of interpreting the Gospel

Analyzing different Gospel's interpretations in the productions under discussion, the following aspects are highlighted. The Marian movies directed by Jean Delannoy and Kevin Connor present scenes which are not precisely reported in the Gospels and thus become the subject of theological reflection.

⁴ Ibidem.

⁵ It corresponds to the historic-salvific perspective which dominates Chapter 8 of the Dogmatic Constitution on the Church, "Lumen gentium," of the 2nd Vatican Council.

⁶ The perspective adopted by the directors of both films is different from the first Italian film in color, executed in 1950 and entitled "Mater Dei", directed by Emilio Cordero. Cfr. V. Giacci (a cura di), *Mater Dei*. *Storia e rinascita del primo film italiano a colori*, Roma 2005.

a. The presence of themes which are the subject of theological debate

One of the topics that attracts the interest of theologians is the person of St. Joseph. The Gospels do not state, for instance, how old he was when he married Mary. Throughout the ages two images of Joseph evolved. The first and more popular one presents the spouse of the Blessed Virgin Mary as an old man, a widower, who married a young girl named Mary. The second version shows him as a young man who asks Joachim and Anna for Mary's hand. Both movies prefer the latter image of Joseph.

Another topic of theological reflection is the question of Mary's genealogy. Whereas the Gospels are unanimous in stating that Joseph came from David's family, the Blessed Virgin's ancestry is given rather vaguely. Kinship with Elizabeth might suggest that Mary came from the priestly family of Aaron, but there is also a hypothesis according to which Mary was related to the family of David.⁸ It is worth mentioning that both movies opt for the second possibility.

The next issue concerns the circumstances of Jesus' birth. Scripture does not answer the question whether Mary felt any pain when delivering Jesus into the world or was rather preserved from any suffering. Christian tradition provides two solutions to this problem. The first one argues that since pain at childbirth was a consequence of original sin, and Mary was free of that, Mary's childbirth proceeded painlessly. The second opinion, prevalent among contemporary Mariologists, represents a more realistic approach to the mystery and stresses the suffering of the mother when bringing her son into the world. The second opinion is the world.

Both solutions are present in the films mentioned: in *Marie de Nazareth* the Blessed Virgin delivers Jesus in the pains of childbirth, whereas in Kevin Connor's production Mary gives birth to Jesus without experiencing any pain.

The screenwriters also wrestled with the question whether Jesus carried a complete cross to Calvary or only the horizontal beam. The movies do not give an explicit answer. In Jean Delannoy's production Jesus carries the whole cross, but in *Mary, the Mother of Jesus* he carries only the beam.

Another theme which inspires theological reflection is the encounter between Mary and the risen Jesus.¹¹ Despite the Gospel's silence on this topic, the Eastern

⁷ T. Stramare, *Giuseppe*, in: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, ed. S. Meo, S. De Fiores, Cinisello Balsamo 1986, p. 634-645.

⁸ R. Laurentin, *I Vangeli dell'Infanzia di Cristo*, Cinisello Balsamo 1986, p. 175.

⁹ For example: Origen, St. Epiphanius of Salamine, St. Ephrem, St. Gregory of Nysse. Cf. G. Soll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, p. 86-102.

¹⁰ S. De Fiores, *Vergine. Prospettive teologiche attuali*, in: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, ed. S. Meo, S. De Fiores, Cinisello Balsamo 1986, p. 1464-1469; R. Laurentin, *Sens et historicité de la conception virginale*, in: AA.VV. *Studia mediaevalia et mariologia P. Carolo Balic OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Roma 1971, p. 515-542.

¹¹ This question is mentioned in the writings of the following Christian authors: St. Gregory of Nysse, St. John Chrysostom, Sever of Antioch, John of Thessalonica, St. Peter Chrysologus. Cf. B. Kochaniewicz, *La Vergine Maria nei sermoni di san Pietro Crisologo*, Roma 1998, p. 249-251.

tradition has developed this theme. It also appears in the movie by Kevin Connor. The Servant of the Lord meets her son on the hill after he had emerged from the empty tomb which she came to visit with other women.

b. Fictitious plot that complements the Gospel

Neither film uses material contained in apocryphal literature in depicting the life of Jesus and Mary. Although in presenting the biographies of the main characters, both pictures basically rely on the Gospel accounts, quite a few fictitious subplots have been added to enrich the narrative. In the case of some of those additions, the probability of the situation occurring is very high, but in several other cases the invented events evoke a smile of forbearance or amazement on the countenance of the viewer.

An example of such a fictitious development is the scene of the Holy Family's flight into Egypt. According to the authors of *Mary, Mother of Jesus*, Joseph and Mary escape literally at the last moment from an inn surrounded by Herod's soldiers. The movie not only shows the hardships of Mary and Joseph's travel across the desert but also fixates on the hill where victims of persecutions launched by Herod are crucified.

While traveling across Egypt, Mary and Joseph stop at the statue of an Egyptian deity to offer up prayers to the One God. Kevin Connor's film supplies a detail that on arrival to Egypt, Mary and Joseph settled down in a Jewish colony thanks to the hospitality of Jacob of Emmaus, a Jew who had escaped from Palestine to avoid Herod's persecutions. This kind of approach is an attempt to fill in missing information about the period of the Holy Family's stay in this foreign land. Moreover, it furnishes the political context in which Jesus' parents had to live.

Regrettably, not all attempts to add to the plot are successful. For instance, the viewer of *Mary*, *Mother of Jesus* watches with astonishment and even embarrassment a scene in which little Jesus is beaten and bullied by his peers because his refusal to render evil for evil provokes them to vent their anger at him.

A certain dose of forbearance is included in the scene at the wedding at Cana in Galilee (Jn 2:1-12) where according to *Mary, Mother of Jesus*, Jesus danced with his mother.

Whereas the Gospels provide reserved accounts of Mary's presence at the foot of Jesus' cross, both films focus on the drama that unfolds at Calvary and show the tragic presence of the mother of Jesus at Golgotha as she weeps, cries out, suffers from pain, and accuses the sleeping apostles of cowardice (*Marie de Nazareth*).

c. Providing the particulars

The movies discussed here make several attempts to provide details recorded on the pages of the Gospel. For example, according to *Marie de Nazareth* the

baptism of Jesus and Mary took place at Beth-barah, while Simon Peter's profession of faith in Christ's divinity as well as entrusting to him the power of the keys occurred at Lake Tiberias at sunset.

d. Fictitious dialogues which help to understand the Gospel

The dialogues between the characters, even though they refer to scenes from the Gospel, do not occur as such in Scripture. However, they often help the viewer understand the meaning of the events narrated in the Gospels better.

For example, the scene from *Mary, Mother of Jesus*, in which Joseph discovers that his wife is expecting a child, offers the following dramatic dialogue:

Joseph: What happened?

Mary: Do you believe that nothing is impossible to God?

Joseph: I do.

Mary: An angel of the Lord came to me. This is a child of God.

Joseph: You are out of your mind. Mary: I swear I was not with any man.

Joseph: You pledged and you were unfaithful.

Mary: No, I wasn't.

Joseph: Think how we should part. I cannot take you for my wife, not after what you have done. To me, you are dead.

This theme is also present in *Marie de Nazareth*. A short exchange between Joseph and Mary is no less dramatic in its expressiveness:

Joseph: I'm not asking about anything, neither his name, nor when? You know I have the right to have you put to death, stoned to death? Aren't you afraid?

Mary: No, I'm happy, but I'm also a little scared. Joseph, the child that I carry was not conceived in sin. You will find out when you are ready to accept this truth.

Sometimes the purpose in embellishing the Gospel narratives by means of made-up dialogues is to draw attention to issues which could escape the viewer's attention. One example of such a fictitious expansion of the plot is the scene when Jesus' brothers and mother come to talk to him, described in Mark's Gospel (Mk 3:31-35). Jesus' surprising answer about who is his mother and brothers is misunderstood and commented upon by the listeners as follows:

People: Jesus said, who is my mother and who are my brothers. He has no regard for his mother or his family. Poor Mary, your son has renounced you. He is slightly out of his mind, that's all (cf. Mk 3:21). We can't be of any help here.

Mary Magdalene: They are right, Mary. Sometimes he says strange things.

Mary: Yes, he has a strange way of speaking. Even I don't understand everything. When he speaks in parables I am puzzled. Those are the words of the Father, only we don't understand what says.

Mary Magdalene: He has no regard for his family, so be it, but not even for you, his mother?

Some more of these dialogues serve the purpose of showing or describing a unique mother-son relation between Mary and Jesus. In *Marie de Nazareth*, after Jesus announces his passion, death, and resurrection, an interesting dialogue between him and his mother takes place:

Jesus: We are on our way to Jerusalem, there the Son of Man will be handed over to the high priests. They will condemn him to death and hand him over to the heathens to be mocked, scourged, and crucified. And on the third day he will rise from the dead. [...] What do you want, woman?

Mary: Must you go to Jerusalem?

Jesus: I must.

Mary: Why so soon?

Jesus: Because everything that the prophets wrote about must come to pass.

Mary: It was so short ago that you were a child and I led you by the hand to the synagogue.

Jesus: I will always be your child.

There is also a short dialogue between Judas and a priest when Judas informs the Pharisees of the place where Jesus is staying. This is not found in the Gospels:

Priest: Tell me, Judas, why are you betraying your Messiah?

Judas: Guess.

e. Compilation of selected passages from the Gospel

Both movies contain themes that are new and original. Some of the words spoken by characters from the Gospel have been put in the mouths of other figures and are uttered in different circumstances. An example can be found in Jean Delannoy's move when Jesus converses with Rabbi Samuel at the wedding at Cana in Galilee. The words of a rich young man and a Pharisee in the Gospel have likewise been placed here in the mouth of the Rabbi:

Rabbi Samuel: I, Rabbi, keep all the commandments. I pay tithes on mint and dill and caraway (cf. Lk 18:12).

Jesus: Samuel, if you want to be perfect, go, sell all that you own and distribute the money to the poor.

Samuel: The point is, that I own many possessions and have many children (cf. Lk 18:18-23).

Jesus: It is easier for a camel to pass through the eye of a needle than for a rich man to enter the kingdom of God (Lk 18:25).

The screenwriters frequently compiled passages from various discourses of Jesus. For instance, one of the discourses of the Saviour in *Marie de Nazareth* is

a synthesis of different speeches by Jesus recorded in the Gospels of Matthew and Luke:

I am sending you out like sheep among wolves; so be cunning as serpents and yet as harmless as doves. Go and proclaim that the kingdom of heaven is close at hand. Cure the sick, raise the dead, cleanse the lepers, cast out devils. You received without charge, give without charge (Mt 10:16). I am not here to bring peace on earth but division. I come to divide the son against father, daughter against mother, daughter-in-law against mother-in-law. From now on a household will be divided (Lk 12:51-53). He who loves his father or mother more than me is not worthy of me. He who does not take up his cross and does not follow me is not worthy of me. For anyone who wants to save his life will lose it; but anyone who loses his life for my sake will find it (Mt 16:24-25).

Deformation of the Gospel message

a. Reduction of essential passages from the Gospel

Both movies introduce abbreviations and reductions that impoverish the essential message of the Good News despite an abundance of means of expression at the disposal of the director to unfold the content of the Gospel. In Jean Delannoy's movie, the Lord's Prayer is reduced to the words: "Our Father in heaven, may your name be held holy, your kingdom come". Another example are Jesus' beatitudes which here are limited to only a few.

In Jean Delannoy's film, we also find a modification of Jesus' words. The Teacher of Nazareth was supposed to have addressed his disciples gathered on the banks of Lake Tiberias in the following words:

Jesus: Peter, James, Matthew, Thomas, Andrew and you Judas, come over here. Who do people think the Son of Man is? John the Baptist, Elijah, Jeremiah, Isaiah? And you, who do you think I am?

Simon Peter: You are the Messiah, the Son of the living God.¹²

b. Behaviour of characters that is no mentioned in the Gospel

Another example of a deformation of the Gospel narratives is the introduction of behavior unknown in the Gospels of persons known from the Gospels.

In Mary, Mother of Jesus the Blessed Virgin tells child Jesus as a bedtime story the parable of the good Samaritan, which in the Gospel Jesus tells in the

¹² "«Who do people say the Son of Man?» And they said: «Some say John the Baptist, some Elijah, and others Jeremiah or one of the prophets. But you», he said, «who do you say I am?» Then Simon Peter spoke up and said: «You are the Christ, the Son of the living God»" (Mt 16,13-16).

course of his public teaching (Lk 16:30-37). In the same movie, Mary standing at the foot of the cross prays the words of the Lord's Prayer. John's Gospel makes no mention of such an occurrence.

Another deformation can be noticed in the scene where the crucified Jesus entrusts Mary to his beloved disciple. Jesus mentions the name of this disciple: "John, this is your mother", which is absent in the Gospel (Jn 19:27). What is more, according to the Scripture John from that moment received Mary into his care (Jn 19:27),¹³ but according to Kevin Connor this happened only after Jesus rose from the dead.

Conclusion

The examination of two contemporary films about the life of Jesus and his mother shows similarities between them in their approaches to the biography of the Saviour. Both screenwriters endeavored to underscore the historical, social, political, and cultural dimensions of the times in which Jesus lived. It is in this perspective that they show Christ's salvific mission and the fullness of divine revelation that became present in him. It is only against this backdrop that the person of his mother is portrayed.

The wide range of cinematographic tactic used by the filmmakers allowed them to develop and underscore certain aspects when interpreting themes which occur or are absent in the New Testament. Viewed in this light, the two films on Marian topics analyzed here show the screenwriters' care to present the person of Jesus' mother in a faithful, true, and authentic way. The observed transformations serve the purpose of deepening certain aspects and bringing unknown themes to light so as to show the life of Jesus' mother in an attractive and genuine manner. They do not cause any significant deformation of Mary's image.

Does this mean the movies are free from imperfections? In my opinion, both films are too horizontal in spite of their respective efforts to depict the circumstances of the lives of Jesus and Mary faithfully. Even both films present Jesus and Mary in historical perspective, the supernatural dimension is virtually absent. Both films pay little attention to divine interventions and to the miracles worked by Jesus during his ministry, concentrating only on the crucial ones: the Incarnation, Divine Birth, and the Paschal Mystery. The point is not to make subsequent apocryphal stories in pictures that would abound in all sorts of manifestations of miraculous and supernatural phenomena, depriving the person of Jesus of reality in the process. What is at stake is the language of the message, a new vivid language that uses symbols which, on account of its unspecified character, would be

¹³ "«This is your mother». And from that hour the disciple took her into his home" (Jn 19,27).

simultaneously mysterious but open to transcendence, allowing the viewer to aspire to transcendental values, to touch the inconceivable, the untouchable, and the holy.

As a theologian going to the movie theater, I hope that the new language which authors of new movies on religious topics use will enable a more comprehensive description of the mystery of the One who is Limitless and Indescribable.

Filmowe transformacje Ewangelii. Perspektywa mariologiczna

Streszczenie

Artykuł Filmowe transformacje Ewangelii. Perspektywa mariologiczna przedstawia analizę dwóch współczesnych obrazów o życiu Jezusa i Jego Matki: pochodzącego z roku 1995 francuskiego filmu Marie de Nazareth w reżyserii Jeana Dellanoya oraz powstałego cztery lata później dzieła Kevina Konnora Mary, Mother of Jesus. Przedmiotem analizy jest filmowa interpretacja życia Jezusa i Jego Matki opisanego na kartach Ewangelii. Charakteryzując obydwa obrazy, autor zauważył, że scenarzyści położyli akcent na wymiar historyczny, społeczny, polityczny i kulturowy epoki. W podobnej perspektywie ukazane zostało dzieło zbawcze Chrystusa oraz pełnia objawienia Bożego, która się w Nim zrealizowała.

Należy podkreślić, że reżyserzy obydwóch obrazów wykazali troskę o to, aby postać Matki Jezusa została przedstawiona w sposób jak najbardziej wierny, prawdziwy i autentyczny. Dostrzeżone transformacje ewangelicznych opisów miały na celu pogłębienie niektórych aspektów, wydobycie nieznanych wątków, aby w sposób atrakcyjny i autentyczny ukazać życie Maryi. Tego typu interpretacje nie doprowadziły do znaczącej deformacji obrazu Błogosławionej Dziewicy.

Dokonana analiza wykazała, że obrazy, mimo iż starają się wiernie oddać realia życia Jezusa i Maryi, to jednak akcentują zbytnio wymiar horyzontalny, podczas gdy nadprzyrodzony jest praktycznie nieobecny. Zbyt słabo podkreślono interwencje Boga w życiu Maryi oraz cuda dokonane podczas ziemskiej misji Jezusa, koncentrując się jedynie na najistotniejszych: wcieleniu, Bożym narodzeniu oraz tajemnicy paschalnej. Autor artykułu zauważa potrzebę stworzenia nowego języka, operującego symbolem, który byłby otwarty na wymiar transcendentny, pozwalając lepiej opisać tajemnicę Tego, który jest Nieogarniony i Święty.

Słowa kluczowe

Jezus, Maryja, Ewangelia, film, reżyser, interpretacja

Keywords

Jesus, Mary, Gospel, film, director, interpretation

Janusz Nawrot Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny

Jaką rolę odgrywają starsi Izraela w tekstach przedstawiających epokę Mojżesza?

Wstęp

Dość zagadkowa konstrukcja יקני ישראל (ziqnê jiśrā'ēl), 's t a r s z y z n a Izraela', obecna jest w licznych tekstach starotestamentowych¹. By nie rozszerzać zbytnio prezentowanego materiału, ograniczymy się jedynie do tekstów odnoszących się do czasów wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej i Jozuego, ponieważ opisana w nich relacja starszych do poszczególnych przywódców najlepiej ukazuje specyfike tej grupy społecznej. Nie kierują oni bowiem samodzielnie resztą ludu, lecz są posłusznymi wykonawcami poleceń z góry i w tej właśnie roli ich prezentacja biblijna wypada najlepiej. Można natomiast zauważyć, że tam, gdzie wodza zabrakło, starszyzna generalnie nie spełniła pokładanych w niej oczekiwań². W passusach, które zawierają wiadomości o tych ludziach, tworzą oni pewną grupę społeczną, odróżnioną od reszty ludu, uprzywilejowaną i stanowiącą jakby pierwszy jego szereg. Nie mają oczywiście żadnych święceń ani nie są predestynowani do tego, by samodzielnie pełnić jakiekolwiek funkcje, zwłaszcza natury sakralnej. Są jednak potrzebni przede wszystkim w komunikacji między wybranymi przez Boga na przywódców kierujących życiem religijnym społeczności wodzami i prorokami a reszta ludu, od którego wymagał On jedynie posłuszeństwa wobec przekazywanych poleceń.

¹ Obiektem badań jest tu jedynie ta właśnie konstrukcja literacka. Stary Testament zna jeszcze pobliskie, jednak różniące się nieco od niej: זְּקֵנֵי בְּנִי שְּׁרָאָל, 'starszyzna synów Izraela' (Wj 4,29; Pwt 31,9; Sdz 11,5), יַּקְנֵים, 'starsi' (Pwt 25,7.9; Joz 24,31; Sdz 2,7; 1 Krl 12,6.8.13; 20,8; 21,8.11; 2 Krl 6,32; 10,1; 2 Krn 10,6.8.13; Ezd 3,12; Ez 9,6; Jl 1,2), יַּקְנֵי יְּלֶייָר, 'starsi Jabesz' (1 Sm 11,3), יַּקְנֵי יְּבֶּישׁ, 'starsi ludu' (Rt 4,4; 1 Sm, 15,30; Iz 3,14), יַּקְנֵי יְבִּישׁ, 'starszyzna Judy', (2 Sm 19,12; 2 Krl 23,1; 2 Krn 34,29; Ez 8,1), יִּקְנֵי הָּאָרֶי, 'starszyzna kraju' (Wj 19,7; 1 Krl 20,7; Prz 31,23), יִּקְנֵי בַּיִרִישְׁרָאָל, 'starszyzna domu Izraela' (Ez 8,11.12). Rozpatrywanie ich po kolei wydłużyłoby niezmiernie treść artykułu, tym bardziej że nie wnoszą one niczego szczególnie nowatorskiego w rozumienie sensu konstrukcji podstawowej. Całość omawiająca owe zwroty zamieszczona jest skrótowo w *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, s. 122-131. Ponadto występują oni jeszcze w późniejszych epokach państwa, por. 1 Krl 8,1.3; 1 Krn 15,25; 2 Krn 5,2.4.

² Por. m.in. 1 Sm 4,3; 8,4; 2 Sm 17,4.15; Ez 20,3.

Poniższy artykuł jest próbą określenia roli, jaką odgrywali starsi społeczności w jej dziejach. Ponieważ punktem wyjścia jest tekst biblijny, nie zajmiemy się rozpatrywaniem kwestii należących do metody historyczno-krytycznej, by nie zagłębiać się zbytnio w trudne relacje między poszczególnymi tradycjami komponującymi relacjonowane perykopy³. Nie jest bowiem pierwszorzędnym zadaniem autora artykułu odkrywanie historycznych kontekstów funkcjonowania starożytnych Izraelitów. Podejmiemy natomiast refleksję teologiczną tak, jak prezentują ich autorzy natchnieni wyznaczający im specyficzną rolę w ciągu dziejów narodu wybranego. Starszyzna zostaje zaprezentowana jako pomost między wodzami a ludem.

1. Przedstawiciele ludu

To pierwsza i najważniejsza z ról, jakie starszyzna odgrywała w lokalnej społeczności. Na jej podstawie można ukazać kilka charakterystycznych cech tej grupy społecznej i wynikające z tego postawy zarówno wobec przywódców, jak i – w późniejszych epokach historii narodu – wobec królów i proroków. Generalnie można ich zdefiniować jako klanowych lub plemiennych przywódców, pełniących ważną funkcję w życiu społecznym i religijnym⁴. Byli oni namaszczeni przez Boga na Jego posłanników, przeznaczeni do przekazania określonego orędzia lub wykonania zadań. Starszyzna zaś reprezentowała zawsze wobec nich lud. Jako przedstawiciele społeczności po raz pierwszy pojawiają się w Wj 3,18, stając się adresatami przesłania, z jakim ma się do nich zwrócić Mojżesz z Bożego nakazu:

Oni tych słów usłuchają.
I pójdziesz razem ze starszymi z Izraela do króla egipskiego i powiecie mu:
Pan, Bóg Hebrajczyków, nam się objawił.
Pozwól nam odbyć drogę trzech dni przez pustynię,
abyśmy złożyli ofiary Panu, Bogu naszemu.

Werset funkcjonuje wpierw w pasażu w. 16-22, w którym starsi dwukrotnie stają się adresatami przesłania, z jakim Mojżesz zwraca się do nich (w. 16.18).

³ Nie rozpatrujemy także problemu historyczności omawianych tekstów, czyli zwłaszcza odpowiedzi na pytanie, czy starszyzna jako osobna grupa społeczna w ogóle istniała już w czasach niewoli egipskiej. Problem kompilacji tradycji biblijnych, które złożyły się na zamieszczenie w tekstach ksiąg natchnionych, czytelnik może zgłębić w opracowaniu H. Cazellesa, *Autour de l'Exode*, Paris 1987, s. 250-251.

⁴ Tę uwagę należy dodać do wzmianki historycznej, podanej przez J. Lemańskiego, *Księga Wyjścia*, w: Nowy Komentarz Biblijny, t. 2: *Stary Testament*, Częstochowa 2009, s. 152. Autor definiuje ich jedynie socjologicznie, co zawęża zdecydowanie biblijne pojmowanie ich roli w społeczności izraelskiej czasów niewoli i wyjścia. Taka definicja jest jednak całkowicie do przyjęcia w rozważaniach historycznych.

Obecnie Bóg zapowiada od razu swemu słudze, że staną się posłuszni jego słowom⁵. To zapewnienie ma wzbudzić w Mojżeszu pewność, że Bóg nie opuści go w momencie spotkania, oraz odwagę do wykonania całego trudnego przedsięwzięcia. Oznacza to również, że starszyzna będzie otwarta na to, co przekaże jej Mojżesz, i uwierzy głoszonej przez niego prawdzie. W co mieli uwierzyć starsi ludu? Otóż wpierw w objawienie się Boga Mojżeszowi (w. 16b), ujawnienie świadomości Boga co do losu Jego ludu w niewoli egipskiej (w. 16b) oraz decyzję o wyprowadzeniu ludu z Egiptu i zaprowadzeniu go do Ziemi Obiecanej (w. 17). Tak szokujące wiadomości w czasie, gdy lud od kilku już wieków doznawał największych upokorzeń i traktowany był w bezwzględny sposób, mogły wzbudzić albo całkowitą niewiarę, albo przeciwnie wiarę wynikającą z tego, że nikt przy zdrowych zmysłach nie mógłby zakomunikować takich nowin, jeśli nie miałby poparcia ze strony Boga Izraela. W żadnym wypadku bowiem jednostka nie rzuciłaby wyzwania całemu aparatowi ucisku państwa i jego monarsze, gdyby nie pewność, że siła wyższa zadziała w tym właśnie kierunku, poskramiając potęgę władcy najsilniejszego państwa w regionie. Mojżesz zatem mógł liczyć się z odrzuceniem jego przesłania. Czyżby jednak nie wierzył w Boże zapewnienie? Wydaje się, że nie o to chodziło autorowi natchnionemu, gdy zanotował tę watpliwość w ustach sługi Bożego (Wj 4,1). Mojżesz nie tyle wątpił w prawdziwość Bożej zapowiedzi, ile od początku miał nadzieję, że uda mu się uniknąć misji, którą natychmiast odczuł jako zbyt ciężką jak na jego ludzkie możliwości. Tę tezę potwierdza późniejsza część jego rozmowy z Bogiem (4,10.13). Wobec tego od razu zaczął wymieniać ewentualne trudności, nie zważając na słowo Pana, który raz zapewniwszy o swym działaniu, nigdy się ze swego słowa nie wycofuje⁶. Tę samą rangę mają zapowiedzi Boga dotyczące bliższej lub dalszej przyszłości.

Następnie Bóg nakazał mu zebrać starszych Izraela, z którymi miał udać się do faraona, by w Jego imieniu przedstawić mu żądania. Nasuwa się więc pytanie, jaką rolę mieli odegrać owi starsi, którzy przez cały czas dialogu między obiema głównymi postaciami nie rzekli ani jednego słowa i stali się niemymi jego uczestnikami? Można na nie udzielić dwóch odpowiedzi. Po pierwsze, widać wyraźne wyróżnienie starszyzny, która pełniąc obowiązki lidera społeczności, stała się wobec króla egipskiego reprezentantem pokrzywdzonego i zniewolonego ludu⁷. Wyróżnienie to z kolei może mieć dwojakie podstawy: są to stali

⁵ Stwierdzenie to dotyczy postawy całkowicie przeciwnej temu, co w swej późniejszej historii naród prezentował wobec Boga, którego czyny kwestionował zwłaszcza poprzez odmawianie wiary Jego prorokom, por. B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, The Old Testament Library, Louisville 1976, s. 77.

⁶ Por. G. Vanhoomissen, *En commençant par Moïse. De l'Égypte à la Terre promise*, coll. Écritures, Lumen Vitae vol. 7, Bruxelles 2002, s. 120.

⁷ Por. D.K. Stuart, *Exodus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, w: *New International Version – New American Commentary*, vol. 2, red. E.R. Clendenen, Nashville 2006, s. 124-125.

przedstawiciele ludu, wybrani przezeń do wypełnienia określonych zadań, zwłaszcza porządkowania życia wewnątrz społeczności i tym samym nadawania jej właściwego kierunku rozwoju. Funkcje te mogli pełnić z racji swego podeszłego wieku i zdobycia dużego życiowego doświadczenia. Drugą zaś podstawą udziału w rozmowie Mojżesza z faraonem była konieczność oznajmienia ludowi jej wyników. W obu wypadkach istotny był autorytet zarówno osobisty, jak i wynikający z piastowanych przez nich funkcji. Można też przypuszczać, że Bogu zależało na tym, by Jego sługa nie stawał samotnie wobec potęgi króla egipskiego, lecz został wsparty obecnością przedstawicieli ludu, która świadczyła o tym, że jest jego reprezentantem. Dzięki temu faraon wiedział, że misja Mojżesza nie jest wybrykiem rozkapryszonego dziwaka, lecz znakiem nadziei całego zniewolonego ludu, którego przedstawiciele przybyli wespół z nim.

Kolejnym godnym uwagi tekstem jest też Wj 12,21¹⁰:

Mojżesz zwołał wszystkich starszych Izraela i rzekł do nich: Odłączcie i weźcie baranka dla waszych rodzin i zabijcie jako paschę.

Akcja opowiadania toczy się w krucjalnej dla narodu chwili opuszczenia Egiptu, już bezpośrednio przed złamaniem uporu faraona przez Boga za pomocą ostatniej plagi – zabicia pierworodnych Egiptu (12,29-31). Zanim jednak Bóg tego dokonał, zadaniem Mojżesza było przygotowanie całego ludu do spożycia pierwszego w historii narodu posiłku paschalnego¹¹. Jednak wspomnienie s t a r - s z y c h w tym tekście jawi się jako wyraźna niekonsekwencja pisarska. W takim bowiem brzmieniu pascha dotyczyłaby jedynie właśnie starszyzny, nie zaś całego narodu, na co z kolei wskazuje dalsza część relacji autorskiej (w. 22-27), zwłaszcza zaś w. 27, mówiący już o całym ludzie, który ukląkł i oddał pokłon Panu. Także plaga śmierci ominąć miała wszystkie domy izraelskie, nie tylko mieszkania starszych (w. 23). Wreszcie późniejsze rytualne zapytanie dzieci o znaczenie całego obrzędu musi być rozumiane jako pytanie powszechne, tzn. zadawane przez wszystkich przedstawicieli następnych pokoleń, nie tylko tych, które rodziły się w domach starszyzny (w. 26). W 12,3-4 widnieje także zapis

⁸ Por. m.in. Rdz 25,8; 35,29; Kpł 19,32; Lb 22,7; Pwt 21,19-21; 22,15-18; 25,8-9; 32,7; Iz 9,14; Jr 26,17; Lm 4,16; 5,12; Ez 7,26. W większości jednak tekstów autorzy biblijni niczego konkretnego nie sugerują co do wieku członków tej warstwy społecznej, por. generalne obserwacje J.L. McKenzie, *The Elders in the Old Testament*, "Biblica" 48 (1959), s. 522-540.

⁹ Właśnie dlatego musiał Mojżesz wpierw ich przekonać o prawdziwości swej misji, wykonując cudowne znaki zapowiedziane przez Boga w 4,29-30, por. także W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*. *A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, vol. 2, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1998, s. 206.

¹⁰ Tę samą teologię zawiera także tekst Kpł 9,1, dlatego nie omawiamy go w sposób odrębny.

¹¹ Jako jeden z najstarszych tekstów tradycji paschalnej, por. G. Vanhoomissen, *En commencant par Moïse*, dz. cyt., s. 141.

o baranku dla każdego domu izraelskiego. Ostatecznie to cały naród miał opuścić niewolę, nie tylko starsi, stąd pascha z definicji musi dotyczyć wszystkich członków ludu. Powyższe argumenty sugerują jednoznacznie, że starsi Izraela zostają zanotowani w rzeczonym wersecie albo jako glosa, albo jako przedstawiciele wszystkich rodzin izraelskich. Najprawdopodobniej pojawiają się oni znów jako reprezentanci ludu, jako pierwsi pośród równych, którzy mieli niejako rozpocząć obrzęd składania ofiary baranka paschalnego, a za ich przykładem mieli pójść wszyscy pozostali Izraelici. Autor biblijny wyraźnie chciał wyeksponować ich przewodnią rolę wobec pozostałej rzeszy Izraela, w tym konkretnym kontekście dotyczy to funkcji rytualnych, które mają wykonywać jako pierwsi spośród społeczności, by następnie przesłać orędzie wszystkim członkom wspólnoty¹². Ponadto ukazane zostaje ich bezdyskusyjne posłuszeństwo nakazom Mojżesza, być może w odróżnieniu od późniejszego oporu ludu w drodze do Ziemi Obiecanej. Jest bowiem rzeczą znamienną, że הַזְּקנִים nie stają nigdy po stronie ludu wówczas, gdy wybucha jakikolwiek spór między Mojżeszem a Izraelitami¹³. Narratorzy sugerują tym samym, że opowiadali się oni zawsze po stronie wodza ludu w jego konfliktach ze zniecierpliwionym ludem, o czym przyjdzie jeszcze kilka słów napisać. Dlatego niektórzy egzegeci trafnie wskazują, że określenie starsi ludu nie dotyczy wieku, lecz urzędu już to głowy rodziny, już to ważniejszych przedstawicieli poszczególnych plemion¹⁴.

Kolejnym przykładem tekstu zawierającego omawiany zwrot jest Joz 7,6:

A Jozue rozdarł swoje szaty i padł twarzą na ziemię przed Arką Pańską aż do wieczora, on sam i starsi Izraela. I posypali prochem swe głowy.

Tekst należy do szerszego passusu (w. 1-15) omawiającego sprawę przywłaszczenia sobie zdobyczy wojennej przez niektórych żołnierzy izraelskich (w. 1), chociaż wszelkie dobra zgodnie z Bożym nakazem powinny zostać zniszczone jako obłożone klątwą (Pwt 7,2; 20,17; Joz 6,18). Skutkiem tego nieposłuszeństwa była przegrana Izraelitów w wypadzie na miasto Aj, którego obrońców zlekceważono (w. 2-5). Wymowna jest tu niewielka liczba obrońców miasta, którzy dali radę wiele liczniejszym wojownikom z armii Jozuego, co udowadnia, że nie

¹² Por. J. Lemański, Księga Wyjścia, dz. cyt., s. 294.

¹³ Nawet w 5,19-21, gdy przywódcy ludu atakują Mojżesza i Aarona za rozpaczliwe położenie Izraelitów po nieudanej, pierwszej ich interwencji u faraona, nie ma wśród nich s t a r s z y c h. Stąd nadużyciem jest przypisywanie im sprzeciwu wobec późniejszego wodza ludu, jak to zbyt szybko czyni D.K. Stuart, *Exodus*, dz. cyt., s. 287-288.

¹⁴ W ten sposób J. Gill, por. http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi?book=ex&chapter =012&verse=021 [dostep 22.08.2012].

liczba żołnierzy, lecz postawa Boga decyduje o zwycięstwie nawet wówczas, gdy koleje bitwy obracają się przeciw Jego ludowi. Jedyną z możliwych reakcji Jozuego jako przywódcy ludu, a zarazem wiernego czciciela Boga było rytualne rozdarcie szat, padnięcie na twarz w błagalnym geście i posypanie głowy popiołem na znak żałoby po zabitych. To samo uczynili również starsi Izraela, tu wyraźnie na znak solidarności ze swym wodzem.

Trudno określić precyzyjnie, jakie znaczenie ma ich gest, lecz wiele wskazuje, że nie chodzi jedynie o solidarność z Jozuem. Motyw ich działania ma charakter ściśle teologiczny. Czyniąc to, co Jozue, jawią się przede wszystkim jako reprezentanci ludu wobec Boga, co oznacza, że w imieniu tegoż ludu pragna wpierw przebłagać Boga, ponieważ przegraną w bitwie uznali za ewidentny przejaw braku Jego łaski i pomocy w walce. Zinterpretowali to w jedyny możliwy sposób: nastąpiło przekroczenie prawa Bożego. Pewna trudność interpretacyjna może wiązać się z w. 7; czytając go, można odnieść wrażenie, że Jozue nie zna przyczyny klęski swych wojsk i w związku z tym stawia Bogu zasadnicze pytanie o sens przechodzenia przez Jordan i zdobywania Ziemi Obiecanej, skoro teraz Izraelici przegrywają¹⁵. Jednak już w w. 8 pojawia się błaganie do Boga o przebaczenie, co świadczy o świadomości Jozuego, że musiał nastąpić grzech niewierności Bożym zaleceniom. Wówczas w. 7 należałoby odczytywać raczej jako pytanie, czy obecna przegrana jest jedynie epizodem i nie wpłynie decydująco na całość Bożego projektu względem Izraela, czy też występek był tak poważny, że Bóg zdecydował się zakończyć współpracę ze swym ludem i nie oddawać kraju w jego ręce? Z pewnością te same problemy mieli także starsi Izraela, gdy towarzyszyli Jozuemu podejmującemu próby przebłagania Boga. Rozdarcie szat powodowane jest z pewnością żalem po śmierci 36 zabitych żołnierzy, ale też niepewnością co do Bożej postawy wobec ludu¹⁶. S t a r s i jednak towarzyszą Jozuemu przede wszystkim po to, by reprezentować cały lud wobec Boga w konkretnej sytuacji grzechu. Dzięki nim Jozue nie działał w osamotnieniu, lecz spotkał się z aprobatą przedstawicieli całego ludu, który w ten sposób odcinał się od winowajców. Zdaniem niektórych badaczy, grupa starszych towarzyszących Jozuemu mogło być owych siedemdziesięciu (Lb 11,16), stanowiących zapewne radę przyboczną wodza ludu, zatem poczuwających się tym bardziej do towarzyszenia mu w jego żałobie i przebłaganiu¹⁷.

Następnym tekstem godnym rozpatrzenia jest 8,10 tej samej księgi:

¹⁵ W w. 5b widnieje wzmianka, że serce ludu rozlało się jak woda, tzn. całkowicie wyczerpała się jego odwaga. W takim razie każda następna bitwa przynosiłaby same klęski. Wycofanie się Boga z pomocy udzielanej ludowi byłoby dopełnieniem katastrofy u bram Ziemi Obiecanej.

¹⁶ Por. http://www.studylight.org/com/guz/view.cgi?book=jos&chapter=007 [dostęp 23.08.2012].

¹⁷ Por. http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi?book=jos&chapter=007&verse=006 [dostep 23.08.2012].

Wstawszy wcześnie rano, dokonał przeglądu ludu i wraz ze starszymi Izraela na czele poprowadził lud przeciw Aj.

Kontekst w. 3-13 wspomina o bitwie o Aj, przed którą Jozue udzielił szczegółowych instrukcji co do organizacji i przebiegu batalii, której czołowym elementem była zasadzka (w. 9-13). Po udaniu się w góry grupy mającej zająć miasto (w. 9) Jozue postanowił poprowadzić resztę ludu przeciw obrońcom z zamiarem zaatakowania ich. Służyć miał temu manewr rozmieszczenia wojsk pod miastem, a ta manifestacja rzekomych zamiarów *de facto* miała zmylić przeciwników (w. 11-13). W tej sytuacji w. 10 relacjonujący przegląd ludu ukazuje, że głównym celem było najprawdopodobniej przeprowadzenie inspekcji połączone z wydaniem ostatnich rozkazów porządkowych i przekazanie informacji co do sposobu ataku na miasto. W ten sposób Jozue zyskał pewność co do możliwości ataku, markowania ucieczki, porządku wycofywania się itd. Na takie chyba właśnie rozumienie sensu najbardziej wskazuje sytuacyjny kontekst tekstu, jakkolwiek niektórzy egzegeci dopatrują się próby przeliczenia ludu przez Jozuego¹⁸ lub słownego zachęcenia do walki¹⁹.

Jaką rolę odegrali w tym przypadku starsi? Tekst źródłowy brzmi tu dosłownie: "i wyszedł on i starsi Izraela naprzeciw ludu Aj". Brzmienie całego wersetu nie pozwala mieć wątpliwości, że Jozue i starszyzna ludu nie działali w osamotnieniu, lecz wespół z całą resztą narodu. Oznacza to, że wódz i towarzysząca mu starszyzna szli na czele armii izraelskiej w stronę obwarowanego miasta. Rolą zatem starszych było prowadzenie ludu pod rozkazami Jozuego. Z uwagi na bezdyskusyjne posłuszeństwo dodawali odwagi tym, którzy jeszcze nie tak dawno stracili ją na skutek wcześniejszej nieudanej próby zdobycia miasta. Kontekst uwidacznia zatem jednoczący autorytet starszyzny, zwłaszcza w ważnych i trudnych sytuacjach, które cały lud musiał przechodzić, by osiągnąć zamierzony cel, czyli zdobyć i zasiedlić Ziemię Obiecaną. Z racji wspomnianych wydarzeń nie można w איל wieku podeszłym, lecz przyboczną gwardię wodza naczelnego lub rodzaj konsylium wspierającego go w boju. Jednak z tego jednego kontekstu nie można wnosić, że starsi Izraela pełnili jakąś ważną funkcję militarną²⁰. Wcześniejszy tekst sugeruje właśnie coś odwrot-

¹⁸ Por. http://www.studylight.org/com/tsk/view.cgi?book=jos&chapter=008 [dostep 23.08.2012].

¹⁹ Por. D.M. Howard, Jr., *Joshua. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, w: *New International Version – New American Commentary*, vol. 5, red. E.R. Clendenen, Nashville 1998, s. 203.

²⁰ Niektórzy komentatorzy sugerują, że mogli to być oficerowie niższej rangi, dowodzący poszczególnymi jednostkami wojskowymi, por. http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi?book=jos &chapter= 008&verse=010 [dostęp 23.08.2012]. Duchową interpretację proponują inni, widzący w działaniach starszych zapowiedź wierności wymaganej przez Chrystusa wobec Jego uczniów, por. http://www.studylight.org/com/guz/view.cgi?book=jos&chapter=008 [dostęp 23.08.2012].

nego: starszyzna nie udała się na pierwszą potyczkę pod Aj, zatem jej udział w walce nie był obowiązkowy i jednoznacznie konieczny.

2. Świadczący o potędze Boga

Wj 17,5.6 zawiera pierwszy z prezentowanych opisów cudu, jakiego dokonał Mojżesz na rozkaz Boży, czego świadkiem była starszyzna Izraela:

w. 5: Pan odpowiedział Mojżeszowi: «Wyjdź przed lud i weź kilku ze starszych Izraela ze sobą. Weź w rękę laskę, którą uderzyłeś Nil, i idź.

w. 6: Oto Ja stanę przed tobą na skale, na Chorebie²¹.

Uderzysz w skałę, a wypłynie z niej woda,
i lud zaspokoi swe pragnienie».

Mojżesz uczynił tak na oczach starszyzny izraelskiej.

Opisywana w wersetach akcja toczy się w kontekście jednej z pierwszych kłótni między Mojżeszem a ludem na pustyni Sin (w. 1-7). Wywołał ją brak wody do picia i możliwości napojenia licznych stad, które opuściły Egipt (w. 1-3). W tej sytuacji wybraniec Boży mógł jedynie rozpaczliwie wołać do Pana, by zechciał przyjść z pomocą. Argumentem zachęcającym Boga do działania ma być możliwość ukamienowania Mojżesza przez rozwścieczony tłum, przez co załamałaby się koncepcja wędrówki ku Ziemi Obiecanej (w. 4). Od razu widać, że Bóg tę argumentację przyjmuje i bez dalszych dialogów nakazuje spełnienie kilku czynności, które umożliwią napojenie ludu i bydła. Ma się zatem dokonać coś niezwykłego, co zostanie zinterpretowane przez cały lud jako ewidentny cud. Tekst nie precyzuje, czy cała społeczność stanie się świadkiem dokonujących się wydarzeń, czy tylko wybrana grupa ludzi. Pewne jest, że lud odczyta to jako cud, skoro woda nagle się pojawi w miejscu, które do tej pory było jej zupełnie pozbawione. Na wstępie można już tymczasem stwierdzić, że właśnie ów brak naocznego świadectwa ze strony całości ludu tym bardziej usprawiedliwia obecność starszyzny przy Mojżeszu.

Werset 5 układa następującą sekwencję faktów: wyjście przed lud – towarzyszenie starszych – zabranie cudownej laski egipskiej – pójście przed siebie. Pierwszy z elementów sekwencji wskazuje, że z nakazu Bożego w każdej, nawet najtrudniejszej sytuacji Mojżesz ma nadal przewodzić ludowi, także wówczas, gdy ten się buntuje. Nie ma prawa wycofywać się ze strachu lub pod wpływem

Posługujemy się tą właśnie pisownią ze względu na hebrajską literę n, rozpoczynającą termin oryginalny, a transkrybowaną na "ch". Bardziej rozpowszechniona jest, niestety, błędna w języku polskim pisownia "Horeb" zaczerpnięta z przekładów angielskich.

zniechęcenia²². Jest to przecież dopiero początek drogi ku wyzwoleniu i początek ciągle – jak się później okaże – narastających trudności. W takiej sytuacji s t a r s i I z r a e l a niewątpliwie odgrywają rolę zarówno tych, którzy – jako reprezentanci ludu – później będą przed nim świadczyć o sposobie realizacji cudu, jak i wspierających wodza w próbach utrzymania ludu w posłuszeństwie Bogu. Ta dwojaka rola wydaje się tu najważniejszą podstawą ich znaczenia w całej społeczności przez cały okres wędrówki. Okazuje się bowiem, że ich podstawowym zadaniem nie jest wyrażanie interesów ludu, lecz właśnie świadczenie o wielkości i dobroci Boga wobec niego. Tym samym mają zawsze stać po stronie Mojżesza – tego, który reprezentuje Boga wobec Izraela²³.

Podobną myśl przekazuje w. 6, opisujący sposób wykonania cudu przez Mojżesza w towarzyszącej mu teofanicznej obecności Boga, jednakże z ważnym dodatkiem, że uczynił to w obecności starszyn y ludu. Właśnie starsi mieli być pierwszymi świadkami, by później móc przekazać wiadomość o tym osobom, które z różnych racji nie uczestniczyły we wspomnianym zdarzeniu²⁴. Do nich zatem należało zarówno stwierdzenie prawdziwości samego zdarzenia, jak i jego właściwa interpretacja jako cudu Bożego²⁵. Ponadto – i to wcale nie mniej ważne – do starszych należeć będzie wyciągnięcie praktycznych konsekwencji z dokonanego cudu. Pierwszą z nich jest nawoływanie do posłuszeństwa Bogu i Jego przedstawicielowi i niewywoływanie buntów w różnych trudnych sytuacjach, które najczęściej mają się stać sposobnością do okazania Bogu zaufania.

Lb 16,25

Wtedy podniósł się Mojżesz i udał się do Datana i Abirama, a starsi Izraela poszli za nim.

Sam przywołany werset nie objaśnia sytuacji, w kontekście której się znajduje, a jest to sytuacja nadzwyczaj niebezpieczna dla samego Mojżesza oraz całego zgromadzenia. Wywołana została rebelią Koracha, Datana i Abirama oraz

²² Inne możliwe tłumaczenie to: "wyjdź naprzeciw ludu" w sensie: "wyjdź do konfrontacji z nim", by ukazać wpierw potęgę Boga i opartą na niej własną siłę i w ten sposób odeprzeć siłę buntu, por. W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, dz. cyt., s. 605.

²³ Odpowiednik Wj 17,1-7 w Lb 20,1-13 nie zawiera już wzmianki o starszych Izraela, co uzasadnia stwierdzenie, że tekst Lb jest późniejszy, wobec czego akcentuje Aarona ich kosztem, por. J.L. Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interpretation des cinq premiers livres de la Bible*, Bruxelles 2000, s. 89.

²⁴ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia*, dz. cyt., s. 370; W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, dz. cyt., s. 606; http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi?book=ex&chapter=017&verse=005 [dostęp 23.08.2012].

 $^{^{\}rm 25}$ A tym samym stałej Jego obecności pośród ludu oraz zwrócenia myśli we właściwym kierunku, ku jego faktycznemu Twórcy, por.

http://www.studylight.org/com/mhc-com/view.cgi? book=ex&chapter=017 [dostep 23.08.2012].

250 innych osób (16,2). Można sobie tylko wyobrazić konsekwencje owego buntu dla społeczności, gdyby udało im się przekonać lud do nieposłuszeństwa względem Mojżesza. Ludzie ci doprowadzili bowiem do załamania się pozycji Mojżesza jako wodza społeczności, uzurpując sobie prawo współdecydowania o losach powracających z niewoli (w. 3-4). Jedynym wyjściem z tej sytuacji było bezpośrednie odwołanie się do samego Boga, który miał rozstrzygnąć o słuszności postawy Mojżesza lub zakwestionowaniu jej przez przyznanie racji buntownikom (w. 5-19). Bóg zdecydował zaś, po czyjej stronie stoi, dekretując całkowitą i bezwzględną zgubę rebeliantów (w. 20-21.26-33). Szczególne znaczenie ma suplikacyjna modlitwa Mojżesza, pragnącego uratować resztę ludu, ponieważ wskazuje ona na jego wielkoduszność nawet wobec, jeśli nie winowajców, to z pewnością biernych obserwatorów zajścia, którzy nie chcieli poprzeć wodza ludu (w. 22-24).

W takim kontekście główny w. 25 opisuje wyjście Mojżesza wraz ze starszyzną ludu do winowajców w celu obwieszczenia wyroku, jaki wydał na nich Bóg. Warto zauważyć, że wyrok ów został zapowiedziany nie samym buntownikom, lecz pozostałej części ludu, która miała natychmiast oddzielić się od nich, by uniknąć losu, jaki zostanie im za moment zgotowany (w. 26). Warto wspomnieć, że zapowiedź natychmiast wykonano (w. 27a). Autor biblijny nie omieszkał w końcu przedstawić buntowników jako ludzi o zatwardziałym sercu, hardych, bezczelnych i pewnych swej racji, ponieważ w otoczeniu swych najbliższych ośmielili się sprzeciwić Mojżeszowi (w. 27b).

Także w tym tekście starsi Izraela okazali się ta częścią społeczności, która murem stanęła za swoim przywódcą, dzieląc jego odpowiedzialność za losy całego zgromadzenia. Zaświadczyli zatem, że nie cała społeczność przyłącza się do buntu. Wręcz przeciwnie, to winowajcy pozostaną osamotnieni i skazani na zagładę. Wielkość Bożego działania, opisanego w w. 31-33, sprawiła, że stali się naocznymi świadkami potegi Boga, przekonali się bowiem o ogromie, nagłości i bezwzględności kary, jaka spadła na rebeliantów z Bożego dopustu. Relacjonujac ja później tym członkom zgromadzenia, którzy nie byli bezpośrednimi jej świadkami, stawali się wiarygodnymi reprezentantami prawdziwości powołania Mojżesza wobec ludu²⁶. Pewien problem z ustaleniem ich tożsamości wynika jedynie z w. 2 wymieniającego "książąt społeczności, przedstawicieli ludu" oraz "ludzi szanowanych". W żadnej z tych grup starsi nie mogli się pojawić, nie biorąc udziału w rewolcie. Nie może zatem chodzić o ludzi starszych wiekiem, lecz zapewne wąską grupę owych siedemdziesięciu, których wcześniej Mojżesz wybrał na swych pomocników, zwłaszcza do osądzania licznych sytuacji życiowych wspólnoty (שַבְעִים אִישׁ מוּקנִי הַעָם w 11,24-25).

²⁶ Niekiedy nazywani są zatem autorytetem świeckim, paralelnie do religijnego autorytetu Mojżesza, por. H. Cazelles, *A la recherche de Moïse*, Paris 1979, s. 134.

3. Udział w specjalnych wydarzeniach

Opisywane w tym właśnie punkcie wydarzenie może stanowić dobry wstęp do złożenia odpowiedniego świadectwa, jednak w poniższych tekstach nie ono wysuwa się na pierwsze miejsce, lecz samo wydarzenie, w którym biorą udział starsi Izraela. Pierwszą relacją o takim zdarzeniu jest Wj 18,12:

Jetro, teść Mojżesza, złożył Bogu całopalenia i ofiary. Aaron i wszyscy starsi z Izraela przyszli, Aby spożyć chleb z teściem Mojżesza przed Bogiem.

Werset funkcjonuje w relacji o spotkaniu kapłana Jetry, teścia Mojżesza, z nim samym na pustyni. Jetro przywiódł ze sobą Seforę, żonę Mojżesza, i jego dwóch synów, których ten wcześniej odesłał do domu rodzinnego w Madianie (w. 2-6). Mojżesz, dowiedziawszy się o tym, wyszedł naprzeciw pielgrzymom, witając się z nimi i opowiadając o cudach zdziałanych przez Boga dla Jego ludu, co szczerze ucieszyło Jetrę, który chwalił Boga całym sercem (w. 7-11). Wdzięczność za dokonane cuda stała się powodem złożenia ofiar dziękczynnych Bogu przez kapłana madianickiego (w. 12a). Z tychże ofiar z kolei przygotowano posiłek, do którego dołączyli także: Aaron, brat Mojżesza, oraz starsi Izraela. Ich początkowa nieobecność nie dziwi. Wszakże teść pragnął spotkać się przede wszystkim ze swym zięciem. Ciekawy jest tu jednak zwrot o "uczcie przed Bogiem", co sugeruje położenie namiotu Mojżesza prawdopodobnie w pobliżu słupa ognistego, w którym przebywał Bóg (Wj 13,21-22), ponieważ Mojżesz permanentnie z Nim rozmawiał. Wobec tego uczta ofiarna z udziałem kapłana Madianitów i pozostałych uczestników odbywała się w tym właśnie miejscu, blisko Boga, przed Jego obliczem. Jeśli zaś zbudowany został już przybytek, wówczas uczta dokonywałaby się wprost przed nim jako miejscem zamieszkania Boga pośród Izraela²⁷. Jest to jednak tylko sugestia, ponieważ dotąd nie było o tym żadnej wzmianki. Natomiast pasaż 17,15-16 relacjonuje budowę ołtarza. Sugeruje to, że teść Mojżesza mógł złożyć ofiary właśnie na nim²⁸. Dlatego niektórzy sądzą, że chodzi jedynie o ucztę ze świadomością obecności Boga przebywającego pośród swego ludu, z sercem prawym, czystym, co pozwala wszystko czynić w bliskości Boga²⁹. Z kolei spożywanym chlebem bez wątpienia była manna, którą żywił się naród z łaski swego Wyzwoliciela. Jaki jest więc sens przybycia Aarona i starszyzny? Prawdopodobnie autor biblijny chciał zaznaczyć,

²⁷ Zwrot לְּבְּנֵי הְאֵלְהִים, 'przed Bogiem', znany jest jeszcze w Pwt 12,5-7; Joz 24,1; Sdz 21,2; 1 Krn 13,8; 16,1.6; 29,21-22, i odnosi się zawsze do przybytku jako domu Bożego lub do Arki Przymierza.

²⁸ Por. D.K. Stuart, *Exodus*, dz. cyt., s. 413.

²⁹ Por. http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi?book=ex&chapter=018&verse=012 [dostep 24.08.2012].

ze uczta miała jednak charakter sakralny, nie czysto świecki, jakkolwiek nie z powodu obecności Aarona, który występuje tutaj jako przywódca ludu, a nie kapłan. Sakralny wymiar nadała jej obecność teścia Mojżesza, który był kapłanem, a uczestnictwo Aarona zostaje usprawiedliwione przyszłym ordynowaniem go na pierwszego w historii kapłana Izraela. Z kolei starszyzna została dopuszczona do uczty prawdopodobnie w celu wyróżnienia jej spośród całej wspólnoty, reprezentowania jej oraz stwierdzenia łączności między nią a wodzem ludu, a tym samym nadania jej pewnego autorytetu³0. W ten sposób również w sensie teologicznym starsi stają się znakiem jedności świeckiej części społeczności z przyszłą religijną wobec Boga z jednej i pozostałego świata z drugiej strony³¹. Możliwa jest jednak także interpretacja tej uczty jako antycypacji uczty w bezpośredniej bliskości Boga, nieporównanie ważniejszej, ukazanej w Wj 24,9-11, w której אוֹן אַרְיִי שִׁרְאֵל mieli zaszczyt również uczestniczyć wespół z Mojżeszem i Aaronem na świętej górze Choreb. Wówczas potwierdzony zostałby autorytet starszy ny wobec całej wspólnoty przez samego Boga.

Kolejne ważne wydarzenie z udziałem starszyzny zostało zanotowane w Wj 24,1.9. Wszystkie one odnoszą się do zawarcia przymierza między Bogiem a Jego ludem za pośrednictwem wybranych przezeń przedstawicieli. W ten sposób starsi Izraela biorą udział w najważniejszym akcie prawnym łączącym nierozerwalnie naród wybrany i Jego Boga:

w. 1: I rzekł Pan do Mojżesza: «Wstąp do Pana, ty, Aaron, Nadab, Abihu i siedemdziesięciu ze starszych Izraela i oddajcie pokłon z daleka.

w. 9: Wstąpił Mojżesz wraz z Aaronem, Nadabem, Abihu i siedemdziesięciu starszymi Izraela.

Wersety te stanowią obramowanie pierwszej części relacji biblijnej o szczególnym zbliżeniu się do Boga wybranych przez Niego osób, do których należeli także starsi (w. 1-9). Jednak perykopa poświęcona jest całkiem innej kwestii. Przedstawia sekwencję faktów ustanawiających przymierze między Bogiem a Jego ludem: obwieszczenie ludowi przez wodza wszystkich Bożych praw, zgodę ludu na posłuszeństwo wobec nich, zapisanie postanowień prawa w Księdze Przymierza, postawienie ołtarza, złożenie na nim ofiary przez młodzieńców Izraela, pokropienie ołtarza krwią ofiarną, publiczne odczytanie prawa z Księgi Przymierza, ponowną zgodę ludu na wypełnienie prawa, wreszcie pokropienie ludu

³⁰ Por. W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, dz. cyt., s. 631; J. Lemański, *Księga Wyjścia*, dz. cyt., s. 385.

³¹ Por. B.S. Childs, *The Book of Exodus*, dz. cyt., s. 335-336.

krwią ofiarną (w. 3-8). Trudno precyzyjnie określić, dlaczego autor natchniony ujął ów akt zawarcia przymierza w ramy całkowicie innego wydarzenia³². Najprawdopodobniej jednak chciał przez to ukazać, że do Boga zbliżyć mogą się jedynie ci, którzy w pełni chcą respektować postanowienia przymierza, z drugiej zaś strony przymierze daje prawo do przebywania w bezpośredniej bliskości Boga. Wobec tego pierwszorzędną egzemplifikacją takiej postawy są wodzowie ludu oraz jego s t a r s z y z n a, zawsze we wszystkim posłuszna³³. Taka postawa teologicznie stawia ją między doskonałą niemal świętością i posłuszeństwem Mojżesza a grzesznością i oporem ludu³⁴.

Teologiczna perspektywa obecnego wydarzenia wydaje się jednak znacznie szersza, co widać w świetle Wj 19,24 wyrażającego kategoryczny zakaz jakiegokolwiek zbliżania się innych, poza Mojżeszem, członków ludu do płonącej góry, by nie zostali ukarani śmiercią. Bóg podaje samemu tylko Mojżeszowi i towarzyszącemu mu Aaronowi wszystkie prawa, zaś lud ma się trzymać z daleka. Rozpatrywany w. 1 pod względem sytuacyjno-czasowym stanowi paradoksalną kontynuację 19,25 i 20,18-21, relacjonujących prawdopodobnie kilkakrotne wstępowanie Mojżesza na górę i schodzenie z niej w celu obwieszczenia ludowi wszystkiego, co otrzymał od Boga. Teraz jednak, już po nadaniu przepisów, obu mężom mają towarzyszyć jeszcze dwaj synowie Aarona oraz siedemdziesięciu starszych. Wyraźnie widać ich role jako świadków nadania prawodawstwa, jakkolwiek tajemnicą ma pozostać dla nich sposób jego otrzymania. Warto także zwrócić uwagę, że liczba siedemdziesięciu podana została jedynie w tej szczególnej okazji. Nie chodzi zatem o jakiś trwały urząd, lecz jedynie o liczbę świadków konkretnego wydarzenia. Ponadto jednak stopniowo poszerza się krąg adresatów prawa, by ostatecznie objąć cały lud, który odnośne przepisy otrzyma za pośrednictwem swych wybrańców, w sposób widzialny potwierdzających swym autorytetem ich boskie pochodzenie³⁵. Ów autorytet wynika nie z nich samych, ich madrości lub prawości, ale wyłącznie z owego bezpośredniego spotkania z Bogiem³⁶. W ich przypadku ma się ono odbyć w ściśle wyznaczony sposób składający się z dwóch etapów: oddania głębokiej czci i pokłonu Bogu z daleka oraz pozostania w tym oddaleniu w oczekiwaniu na Mojżesza, który – jako jedyny – otrzyma prawo przybliżenia się do Boga. Do głębi poruszeni tym, co prze-

³² Pod względem literackim mamy do czynienia z dwoma osobnymi tradycjami: w. 1.9 należą do tradycji kapłańskiej, podczas gdy w. 3-8 mają wyraźne znamiona tradycji deuteronomistycznej, por. G. Vanhoomissen, *En commençant par Moïse*, dz. cyt., s. 155.

³³ Znów prawdopodobnie ci, którzy wcześniej zostali wyznaczeni do wspomagania Mojżesza za radą jego teścia w Wj 18.

³⁴ Por. B.S. Childs, *The Book of Exodus*, dz. cyt., s. 504.

³⁵ Por. pr. zb. Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible (ACFEB), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, Lectio Divina, vol. 151, Paris 1992, s. 166-168.

³⁶ Chodzi zatem o ich legitymizację pośród "narodu świętego", por. J.L. Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, dz. cyt., s. 50.

żyli, skutecznie wspomogą oni Mojżesza w promulgowaniu przepisów prawa, obwieszczając je pozostałym członkom zgromadzenia³⁷.

Z kolei w. 9 pojawia się już po zaakceptowaniu przez cały lud prawa i deklaracji wierności mu, co pozwala Bogu przyznać kolejne przywileje reprezentantom zgromadzenia i dopuścić ich bliżej siebie, niż mogliby się spodziewać. W w. 10 podana jest wzmianka, że mogli oni w jakiś bliżej niesprecyzowany sposób oglądać Boga, jakkolwiek w świetle J 1,18 z pewnością nie bezpośrednio, i nie mieli wglądu w całość Bożej prawdy, lecz tylko w jej część. Widzieli także miejsce, gdzie Bóg stał, lecz nie potrafili wprost przyrównać ogladanej rzeczywistości do czegokolwiek na ziemi. Oglądali zatem coś w kształcie Jego stóp oraz ich podnóżek, który – ich zdaniem – przypominał drogocenne podłoże świecące w sposób nieporównywalny ze światłem ziemskim³⁸. W myśl w. 11 Bóg pozwolił im oglądać cząstkę swej chwały oraz rzeczywistości nieba i dlatego nie zabił ich, co stałoby się, gdyby ktoś niepowołany zbliżył się do Niego. Z pewnością zostali bardzo umocnieni taką wizją otaczającego ich niebiańskiego świata³⁹. Po doświadczeniu innego świata mieli możliwość spożycia posiłku, co z kolei wzmocniło ich siły fizyczne, a także udowodniło samą prawdziwość przeżyć mistycznych, ponieważ wiedzieli, że żyją oraz mogą jeść i pić. Mogli również nabrać pewności, że to, co przeżywali, działo się naprawdę i nie jest jedynie iluzja⁴⁰. W ten sposób przekonująco mogli zaświadczyć przede wszystkim o boskim pochodzeniu prawa nadanego przez Mojżesza. Mieli już bowiem to samo doświadczenie bliskości Boga, jak sam wódz, chociaż oczywiście nie w takim jak on zakresie⁴¹.

Ważne informacje wnosi także tekst Lb 11,16-17.25.30:

w. 16: Rzekł Pan do Mojżesza:

«Zwołaj mi siedemdziesięciu mężów spośród starszych Izraela, o których wiesz, że są starszymi ludu i nadzorcami, i przyprowadź ich do Namiotu Spotkania; niech tam staną razem z tobą.

³⁷ Por. D.K. Stuart, *Exodus*, dz. cyt., s. 552-553.

³⁸ Por. http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi?book=ex&chapter=024&verse=010 [dostep 27.08.2012].

³⁹ Por. http://www.studylight.org/com/mhc-com/view.cgi?book=ex&chapter=024 [dostęp 27.08.2012].

 $^{^{\}rm 40}$ Widać tu wyraźne podobieństwo do zachowania się Jezusa po zmartwychwstaniu w relacji Łk 24,36-43.

⁴¹ Tu znów widoczne jest podobieństwo tym razem do J 4,42 przedstawiającego reakcję mieszkańców samarytańskiego Sychar na bezpośrednie spotkanie z Jezusem, którzy stwierdzili, że niepotrzebne jest pośrednictwo kobiety, świadka spotkania przy studni.

- w. 17: Wtedy Ja zstąpię i będę z tobą mówił; wezmę z ducha, który jest w tobie, i dam im, i będą razem z tobą dźwigać ciężar ludu, a ty go sam już więcej nie będziesz musiał dźwigać.
- w. 25: A Pan zstąpił w obłoku i mówił z nim.
 Wziął z ducha, który był w nim,
 i przekazał go owym siedemdziesięciu starszym.
 A gdy spoczął na nich duch, wpadli w uniesienie prorockie.
 Nie powtórzyło się to jednak.
- w. 30: Po czym udał się Mojżesz razem ze starszymi Izraela z powrotem do obozu.

Warto na początku podkreślić, że autor nie wspomina wszystkich וְלְנִי וֹשְׁלָחָוֹ siedemdziesięciu wybranych spośród nich. Mieli oni wspomóc Mojżesza w dźwiganiu ciężaru spraw ludu, którym sam nie mógł już podołać. Należy w tym miejscu omówić jednak nieco wspomniane zdarzenie, ponieważ w 11,16 pojawia się bezpośrednio prezentowany w artykule zwrot אַרְבָּי יְשִׂרְאָל z rodzajnikiem określonym, co jest wyraźnym odwołaniem właśnie do w. 16. Oba teksty należy zatem traktować łącznie. Otóż w. 16 definiuje siedemdziesięciu jako אַרְבָּי הְשָׁהְ יִּלְּבָּי הְשָׁהְ יִּלְּיִלְּבְּי וְשִׁהְיִי וְשִׁתְּרִי מִּלְּבְּי וּשְׁמָרִי znów nie odnoszą się jedynie do starszych wiekiem, bo wiek nie odgrywa tu istotnej roli. Chodzi bardziej o pewną grupę społeczną, zajmującą wyróżnione miejsce w społeczności, obdarzoną pewną władzą i mogącą z tego tytułu reprezentować całość ludu⁴³.

Wyjaśnienie sensu tego wydarzenia nie jest proste. Można być przecież pewnym, że Bóg, wyznaczając Mojżesza do przewodniczenia ludowi w drodze do Ziemi Obiecanej, zaopatrzył go wystarczająco we wszelkie potrzebne dobra i moce, by zadaniu temu mógł sprostać. Tezę tę paradoksalnie wzmacnia fakt, że w myśl w. 17 owych siedemdziesięciu starszych otrzymało właśnie z jego ducha, nie zaś bezpośrednio i wyłącznie od Boga⁴⁴. Oznacza to, że Mojżesz owym duchem Bożym obdarzony został niezwykle hojnie, i to tak bardzo, że także im wystarczyło tegoż ducha, by mogli dźwigać z nim współodpowiedzialność za

⁴² W ten sposób L. Koehler i in., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. wyd. pol. P. Dec, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2008, s. 440.

⁴³ Podobny sens zawierają najprawdopodobniej także Rt 4,4; 1 Sm 15,30 oraz Iz 3,14, gdzie יקני נְּמֵּל, 'starsi ludu', zostało połączone z יְּקְנֵי נְשָׁמָל, 'jego książętami'.

⁴⁴ Możliwość otrzymania ducha, posiadania go lub pozostawania pod jego wpływem ukazana została także m.in. w Lb 27,18; 1 Sm 10,6; 2 Krl 2,9.15; Ne 9,20; Iz 44,3; 59,20-21; Jl 2,28, a w Nowym Testamencie, por. np. J 7,39; Rz 8,9; 1 Kor 2,12; 12,4-11; 1 Tes 4,8; 1 P 1,22 oraz Jd 19.

właściwy kierunek marszu ku wolności⁴⁵. Taki kierunek egzegezy wyklucza też przypuszczenie, że Mojżesz mógłby utracić część tych niepowtarzalnych darów Bożych z powodu kilkakrotnego manifestowania słabości lub ewentualnych niewierności⁴⁶. Przeniesienie części ducha Bożego z Mojżesza na starszych musiałoby zostać wówczas uznane za karę za niedostateczne zaufanie do Boga wyczerpanego stałymi kłótniami z ludem przywódcy. Taka interpretacja nie może zostać niczym uzasadniona. Warto tu dodać, że w Dz 6,3-4 znajduje się podobny *quo ad sensum* tekst wyboru diakonów spośród członków wspólnoty wierzących, "cieszących się dobrą sławą, pełnych Ducha i mądrości", którzy mieli wspomagać apostołów w służbie na rzecz ubogich.

Liczba siedemdziesiąt może być odwołaniem do liczby przodków, którzy zeszli do Egiptu w czasach patriarchów⁴⁷. Nie można jej jednak łączyć z Wj 24,1 w odniesieniu do tych, którzy mieli okazję udać się z Mojżeszem na szczyt Chorebu. Tamci bowiem ustanowieni zostali jedynie *ad occasionem*, podczas gdy obecnie chodzi o stały urząd wspomagający, co zbliża znacznie bardziej do wyboru rządców ludu nad tysiącem i setką⁴⁸. Jest możliwe, że określona przez Boga liczba tych właśnie mężów dostąpiła obecnego zaszczytu, ponieważ podczas sprawowania urzędu odznaczali się cnotami sprawiedliwości, mądrości, rady i życiowego doświadczenia.

Nakaz przyprowadzenia ich przed namiot spotkania wyznacza właściwy cel całego przedsięwzięcia: by mogli być widziani przez cały lud, do którego świadomości dociera wielkość ich wyboru, wielkość darów, jakimi zostaną zaopatrzeni, a tym samym wielkość autorytetu i szacunku, jakimi mają się cieszyć jako współpracownicy Mojżesza. Bez tych umiejętności byliby bardziej przeszkodą dla Mojżesza niż jego pomocnikami. Mimo iż Mojżesz – doprowadzony do ostateczności zarówno oporem ludu, jak i poczuciem osamotnienia – przemawiał do Boga w sposób dość obcesowy, Bóg nie chce go rzeczywiście opuścić, lecz poprzez nową jakość spotkania z nim przede wszystkim uspokoić go i uodpornić na stres, jakiemu codziennie był poddany⁴⁹. Można przypuszczać, że duch, którego przelał następnie Bóg z Mojżesza na starszych ludu, był duchem mądrości, pobożności i odwagi. Nie działo się tak dlatego, jakoby Mojżeszowi

⁴⁵ Dlatego trzeba uznać, że byli to przede wszystkim mężowie mądrzy, doświadczeni i inteligentni, por. http://www.studylight.org/com/mhc-com/view.cgi?book=nu&chapter=011 [dostęp 28.08.2012].

⁴⁶ Takie rozumienie mogą sugerować Mt 21,43 w odniesieniu do uczonych w Piśmie oraz Ap 3,11 z ostrzeżeniem, by nie dać sobie odebrać zasłużonej nagrody wiecznej.

⁴⁷ Por. Rdz 46,27; Wj 1,5 oraz Ez 8,11

⁴⁸ Chodzi o poradę Jetry daną Mojżeszowi w Wj 18, 21-22.25, a także Pwt 1,15; 16,18.

⁴⁹ Zwrot יְרָדְתְּי, 'zejdę, zstąpię' oznacza przybliżenie się Boga do oznaczonego celu i wykonanie zamierzonej czynności, por. Lb 11,25; 12,5; Rdz 11,5; 18,21; Wj 19,11.20; 34,5, a także J 3,13. Z kolei rozmowa między Bogiem a Mojżeszem należy do specjalnego rodzaju kontaktów Boga z człowiekiem, które czynią obu tak bliskich sobie, por. Lb 12,8; Rdz 17,3.22; 18,20-22.33.

brakowało już tego ducha lub by zrównać z nim s t a r s z y c h⁵⁰. Oto z tego samego źródła, z którego moc swego ducha czerpał Mojżesz, otrzymali także starsi. Samo przelanie zaś nie umniejszyło w niczym wielkości tego, co posiadał wódz ludu⁵¹. Każdy z nich otrzymał zatem ducha Mojżeszowego proporcjonalnie do stopnia, w jakim wspomagał go w dźwiganiu ciężaru ludu. Mogli też otrzymać ducha proroczego dla ukazania swego boskiego powołania, ponieważ cała społeczność rządziła się prawami teokracji. W ten sposób trzeba podkreślić, że każdy, kogo Bóg przeznacza do jakiegokolwiek zadania, zostaje tym samym wyposażony w odpowiednie możliwości, środki i kwalifikacje. Wszystkie zaś dobre dary, jakie uzyskuje człowiek, pochodzą wyłącznie od Boga (Jk 1,17)⁵². Starsi stają się tym samym spadkobiercami ducha Mojżesza w sposób publiczny i oficjalny⁵³.

Najlepszym nawiązaniem do problemu rezygnacyjnej czy wręcz kapitulacyjnej wobec zatwardziałości ludu postawy Mojżesza wydaje się ostrzeżenie skierowane przez Jezusa do uczniów podczas Jego pobytu w ogrodzie Oliwnym, na krótko przed męką. Wówczas to powiedział o słabości ciała pozostającego w opozycji do ducha ochoczego (Mt 26,41; Mk 14,38). Wnosić stąd można, że nawet wspaniałe porywy duchowe nie niwelują słabości i zmęczenia ciała, które może dać o sobie znać w różnych okolicznościach. "Ciało oznacza i wskazuje na słabość istoty ludzkiej [...] duch jest ochoczy, ale niekiedy nie potrafi wytrwać przy dobrych zamiarach"54. Można zatem przyjąć, że mimo wielkości swego ducha Mojżesz mógł rzeczywiście poczuć zmęczenie ponad swe siły fizyczne. To także ukazałoby sensowność całego postanowienia Bożego: Bóg przelewa część z ducha będącego na Mojżeszu na wybranych siedemdziesięciu stars z y c h I z r a e l a, by ulżyć słabości jego ciała⁵⁵. Tezę tę może też potwierdzać znany passus Łk 10,1-24 relacjonujący powołanie przez Jezusa siedemdziesięciu uczniów, których następnie wysłał, by głosili ewangelię tam, dokąd dopiero zamierzał przybyć. W szerszym jednak sensie mają oni głosić dobrą nowinę w imieniu Jezusa, tzn. po całym świecie, czyli tam, gdzie On sam nie przybędzie w sposób bezpośredni.

⁵⁰ Według Pwt 34,10 w historii Izraela nikt nigdy nie równał się Mojżeszowi.

⁵¹ Por. http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi?book=nu&chapter=011&verse=017 [dostep 27.08.2012].

⁵² Por. http://www.studylight.org/com/mhc-com/view.cgi?book=nu&chapter=011 [dostep 27. 08.2012].

⁵³ Por. pr. zb. Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible (ACFEB), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, s. 168.

⁵⁴ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: Nowy Komentarz Biblijny, t. 2: *Nowy Testament*, cz. 2, Częstochowa 2008, s. 576.

⁵⁵ Dla późniejszych rabinów izraelskich ten właśnie fakt stał się fundamentem tworzenia Sanhedrynu, por. http://www.studylight.org/com/acc/view.cgi?book=nu&chapter=011 [dostęp 27.08.2012].

4. Na straży Bożych poleceń

Dwa teksty biblijne ukazują pożyteczną funkcję starszyzny Izraela. Pierwszym z nich jest Pwt 27,1:

Mojżesz razem ze starszymi Izraela wydał taki nakaz: Zachowujcie całe to Prawo, które ja wam dziś ogłaszam.

Wprowadzenie w kolejny rozdział Księgi Powtórzonego Prawa stanowi de facto dalszą część wcześniejszego zbioru nakazów o charakterze generalnym, zawartego w 26,16-19. Wyraża się on w zwrotach typu: wykonaj prawa i nakazy strzeż i pełnij z całego serca i duszy (w. 16) – chodź Jego drogami – strzeż praw i poleceń – słuchaj Jego głosu (w. 17) – zachowuj Jego wszystkie polecenia (w. 18). Wezwania te przeplecione zostały obietnicami ze strony Boga, zapowiedzianymi przez Mojżesza: Pan będzie dla ciebie Bogiem (w. 17) – być ludem stanowiącym szczególną Jego własność (w. 18) – On cię wywyższy we czci, sławie i wspaniałości ponad wszystkie narody – abyś był ludem świętym dla Pana, Boga twego (w. 19). Są to niezwykle istotne uzasadnienia wierności skierowane ku przyszłości narodu, która całkowicie uzależniona zostaje od wierności żądanej już obecnie i mającej się wypełniać w codziennym życiu Izraelitów. Z kolei dalsza część tekstu biblijnego mówi o utworzeniu trwałego, materialnego znaku zawartego przymierza już po przejściu Jordanu i zajęciu Ziemi Obiecanej⁵⁶. Mają nim być wielkie, pobielone wapnem kamienie z wypisanym na nich prawem Mojżeszowym, które mają stać na świadectwo przymierza zawartego między Bogiem a Jego ludem. Ich druga funkcją ma być stałe przypominanie ludowi o wierności, którą obiecał swemu Bogu (27,2-8).

Niniejszy tekst jest jedynym w Starym Testamencie, w którym יַּקְבֶּי יִשְּׂרָאָל wydają (צוה)⁵⁷ jakikolwiek nakaz ludowi. Z teologicznego punktu widzenia wzmianka ta jest bardzo ważna. Ponieważ Mojżesz zbliża się już do końca swojego życia, właśnie oni przejmą wraz z jego następcą, Jozuem, obowiązek pouczania ludu i dbania o jego wytrwanie w wierności prawu⁵⁸. Można ów cytat uznać zatem za swoistą rekapitulację ich pozytywnej roli w całym procesie wychowywania ludu do przestrzegania prawa Mojżeszowego i przejaw uznania ze strony

⁵⁶ Pobyt na niej jest ściśle uwarunkowany wiernością prawu Bożemu, por. G. Vanhoomissen, *En commençant par Moïse*, dz. cyt., s. 216-221.

⁵⁷ W tekście biblijnym aż 20 razy Mojżesz wydaje ludowi jakieś rozporządzenia lub wspomina się o tej jego roli, por. Wj 16,24; 36,6; Kpł 9,5.21; Lb 34,13; 36,5; Pwt 27,11; 31,10.25; Joz 1,7; 4,10; 8,31.33.35; 11,12.15; 2 Krl 18,12; 1 Krn 6,34; 15,15.

⁵⁸ Por. http://www.godrules.net/library/delitzsch/26delitzsch_b0.htm [dostęp 28.08.2012]. Być może ów nakaz należy wiązać ze spowodowaną śmiercią nieobecnością Mojżesza podczas ceremonii odnowienia przymierza na górze Ebal po wejściu do Ziemi Obiecanej (Pwt 27,4.13), por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, Word Biblical Commentary, vol. 6B, Dallas 2002, s. 653.

autora biblijnego dla ich postawy w całej epoce wyjścia, ponieważ zawsze stali po stronie wodza ludu i wspomagali go w trudach jego misji⁵⁹. Natomiast niezbyt precyzyjnie można określić, czy starsi rzeczywiście mieli prawo wydawać polecenia, czy jedynie ogłaszać ludowi słowa Mojżesza. Z uwagi na dotychczasowe całkowite podporządkowanie przywódcy ludu i brak własnej inicjatywy ich zadanie należy rozumieć raczej w tym drugim znaczeniu. Być może także ów dodatek należy skonfrontować z w. 9-10, w których Mojżesz ponownie wydaje dyrektywę przestrzegania prawa, lecz tym razem wespół z kapłanami lewickimi, czyli duchowymi przewodnikami ludu. Stąd obecność starszych Izraela, jako przywódców świeckich, może być poczytana jako dopełnienie całości życia ludu: przykazania mają być przestrzegane zarówno w relacji do Boga, jak i do każdego członka społeczności, tak w sposób duchowy, wewnętrzny, jak i widzialny, zewnętrzny, czyli w relacjach międzyludzkich. Prawo bowiem nie działa jedynie na gruncie religijnym, lecz także moralnym i społecznym. Żadna więc płaszczyzna życia pobożnego Izraelity nie może być wyjęta spod konieczności podporządkowania się prawu Bożemu⁶⁰.

Drugim ważnym tekstem obrazującym tę problematykę jest Pwt 31,9:

I napisał Mojżesz to Prawo, dał je kapłanom, synom Lewiego, noszącym Arkę Przymierza Pańskiego i wszystkim starszym Izraela.

Po nadaniu inwestytury swemu następcy, Jozuemu (w. 1-8)⁶¹, Mojżesz dokonuje promulgacji prawa (w. 9-13), które co siedem lat w Święto Namiotów ma być odczytywane całemu ludowi w miejscu wybranym sobie przez Pana na spoczynek (w. 10-11). Celem tej lektury nie jest jedynie zwyczajowe przypominanie poszczególnych przepisów, lecz przede wszystkim umocnienie się w postawie bezwarunkowej im wierności, co wyraża się dwoma leksykalnymi rdzeniami natury generalizującej: איר, 'bać się' oraz שמתר 'przestrzegać, strzec' (w. 12)⁶². Skutkiem tego ma być także nauczenie przyszłych pokoleń wierności, co zrodzi w nich tę samą postawę posłuszeństwa przepisom oraz bojaźni Boga po wszystkie dni pobytu w Ziemi Obiecanej (w. 13). Dalsze stwierdzenia dotyczące poprzedniego tekstu Pwt 27,1 znajdują pełne potwierdzenie także w cytacie obec-

⁵⁹ Por. http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi?book=de&chapter=027&verse=001 [dostep 28.08.2012].

⁶⁰ Por. http://www.studylight.org/com/mhc-com/view.cgi?book=de&chapter=027 [dostep 28.08.2012].

⁶¹ Jako sukcesor wodza z pełnymi jego prerogatywami, por. G. Vanhoomissen, *En commençant par Moïse*, dz. cyt., s. 229-232.

⁶² Znakomite opracowanie całościowe tej tematyki, por. J. L'Hour, *La morale de l'Alliance*, Paris 1985, s. 53-69.

nym. To bowiem, co nakazywali ludowi wcześniej, zostaje obecnie złożone w formie pisemnej w ich ręce, by mogli przejąć wraz z Jozuem dalszy obowiązek pouczania ludu i walki o jego wytrwanie w wierności prawu⁶³. Z tej właśnie racji zostali zobowiązani do posiadania egzemplarza, na którym mogą od tej pory opierać swoje nauczanie i wymagania odnoszące się do życia duchowego, moralnego i społecznego każdego członka zgromadzenia Pana. Ta interpretacja nie jest jednak jedyną możliwą, ponieważ w. 9 można rozumieć także w ten sposób, że jedyny egzemplarz Księgi Prawa został dany bezpośrednio wyłącznie kapłanom, by schowali go do Arki Przymierza. Tymczasem nie tylko oni mieli mieć do niej dostęp, lecz – za ich pośrednictwem – także starsi ludu⁶⁴, by dbać nie tylko o jej przechowywanie, lecz systematyczne odczytywanie ludowi. Prawo bowiem zamknięte w Arce nie służy niczyjemu interesowi, jeśli nie jest z nim zapoznawany ten, który stał się jego najważniejszym adresatem, mianowicie cały lud⁶⁵.

Możliwe natomiast, że – według tradycji zwłaszcza żydowskiej – Mojżesz spisał dwie kopie tekstu prawa. Pierwsza została przekazana właśnie kapłanom i starszym, by w imieniu całego ludu otrzymali na własność fundament przymierza. Druga zaś kopia, jak zaświadcza Pwt 31,26, znalazła się w Arce Przymierza jako świadectwo dla Boga, który zyskiwał tym samym swoiste prawo wymagania od ludu wierności na podstawie tego, do czego lud się zobowiązał, a co zostało zapisane przez jego wodza. W ten sposób wszystkie kolejne pokolenia unikną niebezpieczeństwa zapomnienia fundamentów swej egzystencji, a tym samym zostały wprzęgnięte w nakaz wierności Bożym poleceniom aż do końca czasów⁶⁶. Z kolei lud zyskiwał pewność, że Bóg nie zapomni o własnych zobowiązaniach wobec niego, że będzie go zawsze wspierał w najróżniejszych sytuacjach życiowych⁶⁷. Niektórzy egzegeci przypuszczają, że oddanie Księgi Prawa kapłanom zobowiązuje ich do nauczania wszystkiego, czego domaga się Bóg a do czego

⁶³ Por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, dz. cyt., s. 765.

⁶⁴ Ponieważ nikomu poza kapłanami nie wolno było dotykać Arki Przymierza, zgodnie z surowym zakazem Bożym.

⁶⁵ Por. http://www.godrules.net/library/delitzsch/26delitzsch_b0.htm [dostęp 28.08.2012]. To połączenie obu funkcji: sakralnej i społecznej, zyskało w Nowym Testamencie o wiele mocniejszy status, o czym szerzej piszą: T. Hergesel i E. Pasionek, "Arcykapłani i starsi" (Mt 27,20), w: Oto idę. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Jana Bernarda Szlagi w 65. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 190-199 oraz M. Mikołajczak, Świadectwo Jezusa w świątyni jerozolimskiej wobec sprzeciwu starszych (Dz 4-6), w: Słowo jest prawdą. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 253-263.

⁶⁶ Por. http://www.studylight.org/com/mhc-com/view.cgi?book=de&chapter=031 [dostep 28. 08.2012].

⁶⁷ Praktykę tę, jakkolwiek w odniesieniu do zapisów kontraktu handlowego, prezentuje Jr 32,12-14. Por. także http://www.studylight.org/com/acc/view.cgi?book=de&chapter=031 [dostęp 28.08.2012].

lud się zobowiązał, zaś do starszych, jako przedstawicieli władzy cywilnej, należy egzekwowanie wierności prawu poprzez dbałość o zachowanie samego tekstu sakralnego i jego powtarzanie wspólnotowe lub indywidualne⁶⁸. Można także sądzić, że kapłani zwrócili uwagę przede wszystkim na prawodawstwo kultyczne i moralne, podczas gdy starszyzna na prawodawstwo społeczne⁶⁹. W ten sposób podkreślona zostaje jej rola jako grupy osób, które stały się odpowiedzialne za przekaz prawa Mojżeszowego. Ich rola wzrośnie ogromnie w epoce powygnaniowej, gdy wraz z kapłanami właśnie na nie spadnie zadanie organizacji całości życia religijnego narodu będącego w rozsypce z racji braku światyni⁷⁰.

Podsumowując zebrane wiadomości, zauważyć można następujące cechy biblijnej starszyzny Izraela czasów Mojżesza:

- a) samodzielnie nie podejmuje ona żadnych własnych inicjatyw;
- b) pozostaje bezwzględnie wierna przywódcy ludu, wspierając go w działaniach dla dobra społeczności;
- c) zostaje wybrana przez zgromadzenie do wypełnienia określonych zadań, zwłaszcza służących porządkowaniu życia wewnątrz społeczności i tym samym nadających jej właściwy kierunek rozwoju (Wj 3,18);
- d) jej rola przewodnia może rozciągnąć się także na funkcje rytualne, które ma wykonywać jako pierwsza w społeczności, by następnie uświadomić wartość tych funkcji wszystkim członkom wspólnoty (Wj 12,10);
- e) jako reprezentant ludu wobec Boga w konkretnej sytuacji grzechu, w imieniu tegoż ludu pragnie błagać o przebaczenie za jego występki (Joz 7,6);
- f) poprzez własne bezdyskusyjne posłuszeństwo staje się gwarantem odwagi reszty w trudnych okolicznościach (Joz 8,10), lecz także świadczy o wartości wszelkich Bożych nakazów skierowanych do ludu, zwłaszcza w sytuacjach oporu i buntu (Wj 17,5.6; Lb 16,25);
- g) jako uczestnik wyjątkowych wydarzeń staje się łącznikiem między świeckością społeczności a świętością Boga (Wj 18,12; 24,1.9);
- h) obdarowana specjalnymi charyzmatami współpracuje bezwarunkowo z wodzem ludu dla dobra społeczności (Lb 11,16-17.25.30);
- i) stoi na straży Bożego prawa, zwłaszcza w przypadku aplikowania go do konkretnych warunków życia społeczności (Pwt 27,1; 31,9).

⁶⁸ Por. http://www.studylight.org/com/jfb/view.cgi?book=de&chapter=031 [dostep 28.08.2012].

⁶⁹ Por. http://www.studylight.org/com/geb/view.cgi?book=de&chapter=031&verse=009 [dostep 28.08.2012].

⁷⁰ Por. J.L. Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, dz. cyt., s. 324; N. Lohfink, *Die Ältesten Israels und der Bund: Zur Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1.9f. und 31,9*, "Biblische Notizen" 67 (1993), s. 26-41.

Z powyższego podsumowania wnosić można, że funkcje starszyzny Izraela były dość rozległe, a przez to jej społeczna i religijna rola w zgromadzeniu wierzących Izraelitów o wiele większa, niż można by przypuszczać.

What is the Role of the Elders of Israel in Texts Depicting the Epoch of Moses?

Abstract

The article presents the importance attributed to the term "the elders of Israel" by biblical authors. Exegesis of the relevant passages reveals in this expression some kind of social elite, separated from the rest of the common crowd, which, however, does not undertake any initiatives on its own, remaining absolutely faithful to the leader of the people and supporting him in action for the good of the community. Elected by the congregation for the purpose of organizing life within the community they also perform some ritual functions. As representatives of a sinful people before God, on behalf of that people "the elders of Israel" beg forgiveness for transgressions and by unquestionable obedience become guarantors of Israel's courage in difficult circumstances. In situations of rebellion they also, as guardians of God's law, manifest the value of all of God's commandments. As participants of exceptional events they become a link between the secular community and the holiness of God.

Keywords

The Bible, Old Testament, the elders of Israel, Moses, Joshua

Słowa kluczowe

Biblia, Stary Testament, starsi Izraela, Mojżesz, Jozue

Mieczysław Mikołajczak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny

Biblijny profil Maryi w relacji "o narodzeniu Jezusa" (Mt 1,18-25) – propozycja interpretacji

1. Wprowadzenie – kontekst

Relacja ewangeliczna Mt 1,18-25 jest opowiadaniem religijnym o "narodzeniu Jezusa" będącym wyjaśnieniem Mt 1,16¹. Zbudowana jest według schematu, który w podobnej postaci występuje również w dalszych perykopach Ewangelii Mateusza: poświęconej "dziecięctwu Jezusa" (Mt 1-2) oraz triumfalnemu wjazdowi Jezusa do Jerozolimy (21,1-7)².

W Mt 1,18-25 można wyróżnić następujące części³:

- kontekst sytuacji (Mt 1,18n.) oraz polecenie i obietnicę (Mt 1,20n.)⁴;
- formułę wprowadzającą i tekst refleksyjny (Mt 1,22n.);
- schemat wykonania z formułą realizacji (Mt 1,24-25).

2. Analiza egzegetyczna perykopy (Mt 1,18-25)

Zdaniem badaczy, całą perykopę należy traktować jako redakcyjny zabieg św. Mateusza, a apostołowi temu przypisać jedynie wprowadzenie niektórych tradycyjnych motywów. Świadczy o tym kilka napięć, względnie miejsc niejed-

¹ Por. W. Chrostowski, *Okoliczności narodzin Jezusa według Mt 1,18-25 w najnowszych polskich przekładach biblijnych*, w: "Żyjemy dla Pana" (Rz 14,8). Studia ofiarowane Siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU, red. W. Chrostowski, Rozprawy i Studia Biblijne, nr 23, Warszawa 2006, s. 90-110.

² Por. M. Cieślarz, Świadectwo ewangelisty Mateusza o narodzeniu Pańskim (Mt 1-2), w: W służbie wcielonego Słowa. Księga Pamiątkowa. Z okazji 60. rocznicy Urodzin ks. Biskupowi Janowi Szarkowi księgę tę poświęcamy, red. Z. Śpiewak-Sojka, D.A. Plinta, M. Uglorz, Bielsko-Biała 1996, s. 70-73

³ Por. J. Homerski, *Teologiczne aspekty kompozycji literackiej Mateuszowej Ewangelii dzie-*ciństwa (Mt 1-2), "Roczniki Teologiczne" t. 25, z. 1, 1978, s. 51-57; por. również: T. Kwiecień, *Ojcowskie mity (Mt 1,18-21.24a)*, "List. Miesięcznik Katolicki" 12 (2006), s. 8-9.

⁴ Stary Testament odnosi się do snów krytycznie (Pwt 13,2-6; Jr 23,25-32; Syr 34,1-7). Sny w Nowym Testamencie tym się od nich różnią, że nie są alegoryczne, tzn. nie potrzebują wykładu, lecz wprost pouczają: śniącemu ukazuje się Bóg, anioł lub człowiek i przekazuje mu wiadomość lub rozkaz (zob. Dz 16,9;18,9).

norodnych pod względem stylistycznym i semantycznym, które pozwalają przypuszczać, że dokonano opracowania istniejącego pierwowzoru⁵.

Dokładna analiza tradycji i redakcji pozwala stwierdzić, że obok językowo-stylistycznej redakcji starszego tekstu, przede wszystkim jego budowy, za pomocą wspomnianego powyżej triadycznego schematu struktury Mt 1,18-25 ewangelista wprowadził odwołanie do Mt 1-2, a nawet do całej pierwszej ewangelii synoptycznej⁶.

Do pierwowzoru perykopy Mt 1,18-25 św. Mateusz włączył następujące dodatki⁷:

- cytat refleksyjny wraz z formułą wprowadzającą (Mt 1,22n.);
- formułę wykonawczą (Mt 1,24b);
- uwagę stwierdzającą: "I nie zbliżał się do niej, a gdy porodziła syna […]" (Mt 1,25a.); fraza ta pozostaje w związku ze słowem proroka Izajasza⁸ oraz służy podobnie jak formuła wykonawcza wskazaniu, że prorocka przepowiednia spełniła się dosłownie⁹.
- ⁵ Szczególnie interesujące w tym kontekście:
- Uwaga o poczęciu Jezusa z Ducha Świętego w dziewiczym łonie Maryi (Mt 1,18c) może być odniesiona do pouczenia, które Józef dopiero otrzyma od anioła, i zbyt wcześnie rozładowuje napięcie narracji; por. Tomasz z Akwinu, Który się począł z Ducha Świętego (Mt 1,18), tłum. K. Suszyło, "W Drodze" 11-12 (1986), s. 182-185; por. również: J. Kudasiewicz, Syn Dawida i Abrahama, w Ewangelii Dziecięctwa według Mateusza (Mt 1-2), w: Mesjasz w biblijnej historii zbawienia, red. S. Łach, M. Filipiak, Rozprawy Wydziału Teologiczno Kanonicznego, t. 35, Lublin 1974, s. 307-327; J.M. Ford, Mary's Virginitas post partum and Jewish Law, "Biblica" 54 (1973), s. 269-272.
- Uwaga, że Józef był sprawiedliwy (Mt 1,19b), nie bardzo harmonizuje redakcyjnie z informacją, że ma on zamiar z powodu stanu Maryi opuścić Ją; por. M. Dybowski, "Noc ciemna" świętego Józefa. Przeżycie św. Józefa opisane w Ewangelii (Mt 1,18-25). Próba wyjaśnienia psychologicznego i teologicznego, "Ateneum Kapłańskie" 65 (1962), s. 234-240; por. również: W. Życiński, Zwiastowanie św. Józefowi (Mt 1,18-25) i jego implikacje teologiczne, "Polonia Sacra" 5 (1999), s. 301-310; T. Stramare, I sogni di S. Giuseppe, "Cahiers de Joséphologie" 19 (1972), s. 104-122.
- Dziecię Jezus, Mesjasz, otrzymuje w tym opowiadaniu dwa różne imiona: Jezus (Mt 1,21.25b) oraz Emmanuel (Mt 1,23); por. T. Hergesel, Syn Maryi Synem Bożym. Postać Maryi w Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa (Mt 1-2), w: U boku Syna. Studia mariologii biblijnej. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dra Feliksa Gryglewicza z okazji 50-lecia kapłaństwa, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 65-73.
- ⁶ Por. J. Homerski, Teologiczne aspekty kompozycji literackiej Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa (Mt 1-2), s. 51-52.
- ⁷ W których prawdopodobnie mogła być mowa tylko o poleceniu anioła w ramach zwiastowania (por. Mt 1,20-21a) i o odpowiednim jego wykonaniu przez Józefa (por. Mt 1,24-25).
- ⁸ Por. Iz 7,14: ku podkreśleniu dziewictwa Maryi; por. również: B. De Margerie, *La mariage salvifique de Marie et de Joseph son importance et sa signification dans l'histoire du salut*, "Cahiers de Joséphologie" 22 (1974), s. 181-222: sam tekst Mt 1,25 nie twierdzi, że po narodzeniu Jezusa Maryja nadal pozostała dziewicą, lecz i nie przeczy temu. Wieczyste dziewictwo Matki Zbawiciela zakłada dalszy ciąg Ewangelii (por. J 19,26n.) oraz dogmatyczna tradycja Kościoła.
 - 9 Por. P. Kasiłowski, Ewangelia Dzieciństwa Jezusa (Mt 1-2), "Przegląd Powszechny" 1

Oprócz tego na redakcyjną pracę św. Mateusza mogłyby wskazywać jeszcze następujące cechy tekstu źródłowego¹⁰:

- Mt 1,18a który jest rzeczowo związany z poprzedzającym go "rodowodem Jezusa" (zwłaszcza Mt 1,16);
- skierowana wyraźnie do czytelników antycypacja pouczenia Józefa, że Maryja poczęła έκ πνεύματος άγίου (Mt 1,18c);
- charakterystyka św. Józefa jako "sprawiedliwego" (δίκαιος) w Mt 1,19b¹¹;
- niezwykły tytuł Józefa: "syn Dawida" (Mt 1,20b)¹².

Z relacji Mt 1,18-25 można dowiedzieć się, że gdy Maryja była zaręczona ze św. Józefem, okazało się, że spodziewa się dziecka (Mt 1,18b). Święty Józef, który nie chciał Jej narazić na zniesławienie, postanowił oddalić Ją potajemnie (Mt 1,19c)¹³. Wówczas zjawił mu się we śnie anioł Pański i zalecił porzucenie wszelkich obaw. Pod wpływem tego snu święty Józef wprowadził swoją Małżon-

^{(1998),} s. 9-22; por. również: G. Senderski, Ewangelia dzieciństwa Jezusa według Mateusza we współczesnym nauczaniu Kościoła (Mt 1-2), w: Biblia w nauczaniu chrześcijańskim, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 193-245.

¹⁰ Por. J. Homerski, *Teologiczne aspekty kompozycji literackiej Mateuszowej Ewangelii dzie-ciństwa (Mt 1-2)*, s. 51-52.

¹¹ S p r a w i e d l i w o ś ć (δικαιοσύνη) – rozumiana jako prawa postawa człowieka przed Bogiem i jego prawidłowe zachowanie wobec innych ludzi – jest tematem eksponowanym przez św. Mateusza w redakcji jego Ewangelii, przede wszystkim w k a z a n i u n a g ó r z e (Mt 5-7); por. R. Kempiak, *Tekst o powołaniu Józefa (Mt 1,18-25) i jego aktualizacja*, "Kaliskie Studia Teologiczne" 6 (2007), s. 29-40.

¹² Jest to jedyny przypadek, w którym ktoś w Nowym Testamencie otrzymuje tytuł przysługujący jedynie Jezusowi. Także w Ewangelii według św. Mateusza jest on stosowany poza tym tylko w odniesieniu do Jezusa (por. 1,1; 9,27; 12,23; 15,22). Wiąże się to z ideą włączenia Jezusa poprzez Józefa do grona spadkobierców z rodu Dawida, którą ewangelista realizuje w Mt 1,2-16. Wszystkie inne szczegóły mogłyby w istotnej mierze odwoływać się do pierwowzoru. Dotyczy to też interpretacji imienia Jezusa za pomocą Ps 129,8 (LXX) w Mt 1,21b. Co prawda motyw uwolnienia od grzechów ma w Ewangelii według św. Mateusza aż do słów wypowiedzianych podczas wyjawienia zdrajcy (Mt 26,23) fundamentalny, redakcyjny związek z przebaczeniem grzechów przy chrzcie Janowym (Mt 3,5-6). Z drugiej strony już przy zapowiedziach narodzin ważnych postaci w historii Izraela znajdujemy od czasu do czasu podobne wypowiedzi o ich przyszłym (zbawczym) zadaniu wobec ludu (por. Sdz 13,5), interpretacje imion znajdujemy też przykładowo w Rdz 16,11n. Przypuszczalnie w środowisku greckojęzycznym dysponowano wiedzą - a jak mniemać należy, z niego mógł pochodzić pierwowzór relacji Mt 1,18-25 – że imię Jezus miało coś wspólnego z Bożym wspomożeniem okazanym ludziom. Dlatego łatwo można było wykorzystać PS 129,8 (LXX) do interpretacji imienia Jezus (jednakże nie całkiem adekwatnej); por. M. Gołębiewski, Idee mesjańskie w Psalmach, Włocławek 1996, s. 1-101; E. Szymanek, Jezus Chrystus w Mateuszowej "Ewangelii Dzieciństwa" (Mt 1-2), "Więź" 12 (1976), s. 18-28; J. Jelito, Idea mesjańska, "Katolik. Tygodnik Społeczno-Kulturalny" 49 (1954), s. 1, 4; M. Gołębiewski, Oczekiwania mesjańskie w Starym Testamencie, "Ład Boży" 14 (1996), s. 4; T. Jelonek, Proroctwa o narodzinach Mesjasza, "Jezus Żyje" 8 (1998), s. 8.

¹³ Mianowicie przez wystawienie listu rozwodowego, zgodnie z relacją Pwt 24,1, a więc bez formalnego procesu o cudzołóstwo, również zgodnie z relacją Pwt 22,23n.

kę do własnego domu (Mt 1,24)¹⁴, a Ona porodziła Syna, któremu Józef nadał imię Jezus (Mt 1,25).

Chrystologiczny punkt ciężkości owej relacji ewangelicznej, do ukształtowania której użyto rozmaitych tradycyjnych pojedynczych motywów, a który można określić jako historię nadania imienia, polega¹⁵:

- po pierwsze na danej Józefowi przez anioła Bożego (a tym samym przez samego Boga) obietnicy, że jego Syn będzie Mesjaszem;
- po drugie na określeniu Jego, spowodowanego wolą Boga, mesjańskiego zadania: że zbawi On swój lud od grzechów¹⁶.

Na tej podstawie można powiedzieć, że Mesjasz nie spełnia niektórych oczekiwań narodu wybranego względem Niego¹⁷, różni się także od Mojżesza, któremu przecież przypadło w udziale zadanie wyzwolenia ludu hebrajskiego z niewoli egipskiej¹⁸. W pierwotnym opowiadaniu o narodzeniu myśl o synostwie Dawidowym Jezusa nie odgrywa żadnej roli. Natomiast idea spowodowanego przez Ducha Świętego poczęcia Jezusa ma w niej znaczenie podrzędne – stanowi ona właściwie tylko relatywnie nieakcentowaną przesłankę tej historii¹⁹.

¹⁴ Por. A. Polanowski, *Sen Józefa (Mt 1,8-25)*, "Kaliskie Studia Teologiczne" 7 (2008), s. 95-109.

¹⁵ Por. utworzony już w ST (Rdz 16,7-12; Sdz 13,3n.), a także spotykany w trzeciej Ewangelii synoptycznej (Łk 1,13.30), schemat obwieszczenia narodzin. Należy przy tej okazji wskazać na istotne elementy haggady Mojżesza, która odgrywa rolę także w innych tradycyjnych fragmentach z Mt 2 (por. 2,13n.16n.19-23), tworzących z Mt 1,18-25 niejako splot opowiadań chyba już przed zredagowaniem przez św. Mateusza ostatecznej wersji pisemnej. Również znajdująca się także gdzie indziej w Nowym Testamencie relacja o poczęciu Jezusa – Mesjasza, z woli Boga z Ducha Świętego; por. Łk 1,35; por. również: Rz 1,3n.; Mk 1,9n.; por. również: M. Bednarz, *Bóg ukryty, Mesjasz ukryty*, "W Drodze" 4 (1979), s. 5-18; R. Brandstaetter, *Bóg ukryty, Mesjasz ukryty (...)*, "W Drodze" 4 (1978), s. 15-17.

¹⁶ Por. J. Homerski, Teologiczne aspekty kompozycji literackiej Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa (Mt 1-2), s. 51-52.

¹⁷ Por. Ps 17,23n.; również: T. Desmond Alexander, *Król sługa. Biblijny portret Mesjasza*, tłum. A. Nowak, Kraków 2000, s. 198-199; W. Chrostowski, *Mesjasz*, "Życie" 71 (1996), s. 17; M. Czajkowski, *Mesjasz*, (rozmowę przeprowadził S. Krajewski), "Tygodnik Powszechny" 48 (1996), s. 1.11; M. Czajkowski, *Messianic hope of Jews and Christians*, "Dialog and Universalism" 3 (1998), s. 5-13; tenże, *Przyjście Mesjasza*, "Tygodnik Powszechny" 48 (1994), s. 1-10; S. Grzybek, *Idea mesjańska na tle narodu wybranego*, "Niedziela" R. 22 (1952), s. 371.

¹⁸ Por. K. Grayston, *Matthieu 1,18-25. Essai d'interpretation*, "Revue de Théologie et de Philosophie" 23 (1973), s. 221-232; por. również szczególnie w kontekście mesjanizmu, m.in. na temat Mojżesza: R. Frydland, *Co rabini wiedzą o Mesjaszu? Studium oparte na genealogii i proroctwach biblijnych*, Kraków 1997, s. 1-147; M. Galas, *Z dziejów mesjanizmu w judaizmie*, "Literatura na Świecie" 6 (1993), s. 21-41.

¹⁹ Por. W.B. Tatum, "The origin of Jesus Messiah" (Math 1:1,18a): Matthews Use of the Infancy Traditions, "Journal of Biblical Literature" 96 (1977), s. 513-535.

Jak wskazano wcześniej, dzięki dodaniu perykopy Mt 1,18-25 do "rodowodu Jezusa" (Mt 1,1-17) św. Mateusz podejmuje dwie kwestie, na które wcześniej nie udzielono wystarczającej odpowiedzi, mianowicie²⁰:

- w jaki sposób dokonuje się poczęcie Jezusa z Maryi (Mt 1,16b),
- w jaki sposób Józef staje się mężem Maryi (Mt 1,16a), dzięki czemu Jezus zostaje włączony do genealogii potomków Dawida?

Na pierwsze pytanie św. Mateusz odpowiada za pomocą wskazówki, znamiennie akcentowanej w porównaniu ze świadomą antycypacją tego motywu we wstępie (Mt 1,18b), oraz poprzez odniesienie do informacji o poczęciu z Ducha Świętego (Mt 1,20c), którego wagę ewangelista dodatkowo podkreśla przez motyw dziewiczych narodzin, znany mu prawdopodobnie z tradycji ustnej i dowiedziony w Mt 1,22n. poprzez przywołanie Iz 7,14²¹, a jeszcze wyraźniej wyakcentowany przez uwagę o zachowaniu św. Józefa wobec Maryi aż do narodzin Jezusa (Mt 1,25)²².

Na drugie pytanie św. Mateusz odpowiada, przywołując polecenie skierowane przez anioła do św. Józefa, co jest znakiem rozpoznawalnej woli Boga²³, zgodnie z którą ów potomek Dawida ma wziąć do siebie Maryję jako swoją Małżonkę, nadać Jej Synowi imię, a przez to zapewnić Jemu pochodzenie²⁴. Podobnie jak w przypadku "rodowodu" (Mt 1,1-17), spojrzenie skierowane jest na Boży plan i wolę zbawienia. Według Mateuszowej relacji starotestamentowa historia obietnicy w ten sposób wiąże się z będącą jej wypełnieniem historią Jezusa Chrystusa (Mt 1,1)²⁵.

²⁰ Por. J. Łach, *Geneza starotestamentalnej biografii Chrystusa*, "Roczniki Teologiczne" 2(10) 1963, s. 105-109; S. Łach, *Geneza mesjanizmu biblijnego*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 4-5 (1970), s. 161-179.

²¹ Również perykopa o zwiastowaniu Maryi, umieszczona w Łk 1,26-38, w której także chodzi o motyw dziewiczych narodzin (por. perykopę Łk 1,27 w związku z Łk 1,31), zawiera aluzję do Iz 7,14; por. również: W.M. Strybała, "*I poczęła z Ducha Świętego"*. *Mateuszowe opowiadanie o narodzeniu Emmanuela (Mt 1,18-25)*, "Salvatoris Mater" 4 (2008), s. 61-76.

²² Owa uwaga powinna szczególnie skłonić do refleksji, ponieważ anioł nie powiedział Józefowi niczego na temat jego małżeńskiej relacji do Maryi; por. C. Bissoli, *Maryja według Mt 1. Perspektywa katechetyczna*, "Salvatoris Mater" 2 (2002), s. 249-261; por. również: A. Paciorek, *Ewangelijne opisy narodzenia Jezusa (Mt 1-2; Łk 1-2)*, w: *O wyższości świąt Bożego Narodzenia*, red. A. Kędzierska, I. Wawrzyczek, Lublin 2009, s. 11-21.

²³ Por. Iz 7,14.

²⁴ Por. A. Paciorek, "*Anioł Pański ukazał się Józefowi we śnie (...)" (Mt 1,20)*, "Wiadomości. Polska Misja Katolicka w Szwajcarii" 390 (2003), s. 4; por. również: Z. Żywica, *Opowiadanie o poczęciu Jezusa – Emmanuela (Mt 1,18-25)*, "Ełckie Studia Teologiczne" 4 (2003), s. 281-287.

²⁵ Ten sam przewidujący Bóg obietnicę zbawienia, mającą podstawy, począwszy od Abrahama, cudownie przeniósł na Jezusa – Mesjasza jako jej spełnienie. Bóg sprawił, że w wyznaczonym przez Niego czasie Jezus narodził się z Maryi, małżonki Józefa (Mt 1,16); sprawił, że Jezus, zgodnie z proroctwem, cudownie został poczęty i zgodnie z tym samym proroctwem (Iz 7,14) rozporządził o Jego włączeniu do grona potomków Abrahama i Dawida. Dopełniło to się poprzez nakaz

W perykopie Mt 1,18-25 ukazana jest Boża ekonomia zbawcza – historia zbawienia. Cały interesujący nas fragment Ewangelii opowiada o narodzinach Jezusa. Tym samym ewangelista pragnie wyakcentować zagadnienie zbawienia ludzkości przez Boga, co było tematem prorockiej zapowiedzi w Iz 7,14, wobec czego w omawianej relacji wyeksponowany został aspekt chrystologiczny²⁶.

W związku z tym wypada ponownie wykazać, że Jezus jest Mesjaszem. Jakie to ma znaczenie, w szczególności dla Mateuszowej relacji ewangelicznej? Otóż, wyjaśnia chrystologiczny szereg wypowiedzi i tytułów w perykopie:

- Jezus, który zbawi swój lud od jego grzechów (Mt 1,21b);
- Jezus jest Mesjaszem, jednocześnie poczętym z Ducha Świętego (Mt 1,20c);
- Jezus jest Synem Dawida (Mt 1,20b);
- Jezus jest Synem Bożym²⁷.

Dzięki tym określeniom św. Mateusz opisuje w istocie stałą i wspierającą obecność wywyższonego "Kyriosa – Pana" wśród swoich, a więc niezmienne znaczenie Mesjasza dla Jego Kościoła²⁸.

zrealizowany przez Józefa, aby jako syn Dawida wziął do siebie swoją Małżonkę Maryję – z zachowaniem wszelkich form, a przez to uznał jej Dziecko za swojego Syna i nadał Mu wyznaczone przez Boga imię Jezus; por. J. Kudasiewicz, "Mąż jej Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić jej na zniesławienie (...)" (Mt 1,19), w: Wszystko czynię dla Ewangelii. Księga Pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langkammera OFM, red. G. Witaszek, A. Paciorek, A. Kiejza, Lublin 2000, s. 221-227; J. Klinkowski, "Mała Tora" – starotestamentalne tło Ewangelii dzieciństwa (Mt 1,18-2,23), "Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 1 (2007), s. 62-89.

²⁶ Por. Mt 1,22a: τουτο ὅλον γέγονεν; owo zwracające uwagę ὅλον sugeruje, że św. Mateusz umieszcza ten leksem nie tylko z powodu imienia Emmanuel, lecz dlatego, że dla niego ważna jest całościowo pojmowana historia zapowiedzi narodzin Jezusa; por. również: J. Łach, *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*, Warszawa 1996, s. 255; M. Baranowski, "*Oto Panna pocznie i porodzi Syna* (...)" (*Iz 7,14*), "Posłaniec św. Antoniego z Padwy" cz. 2, nr 6 (2006), s. 22-23; D. Adamczyk, *Idea mesjanizmu w Starym Testamencie*, "Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 1 (2009), s. 87-112.

²⁷ Por. relację między ὑπό κυρίου (Mt 1,22), oraz υυίον (Mt 1,23; następnie w Mt 2,15). W tym miejscu następuje kulminacja tego stopniowania wypowiedzi na temat Jezusa Mesjasza – Emmanuela (co oznacza: 'Bóg z nami' – Mt 1,23). Jest to tytuł, za pomocą którego św. Mateusz, jak dowodzi tego końcowy wers jego Ewangelii – Mt 28,20 – Jezusowa obietnica: "A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata", koresponduje z Mt 1,23. Można powiedzieć, że obydwa wersety tworzą ramę kompozycyjną całej Ewangelii; por. również: T. Jelonek, *W Potomku Dawida wypełniają się dzieje Izraela*, "Materiały Homiletyczne" 181 (1999), s. 158-159; W. Pikor, *Postać Mesjasza w świetle Izajaszowych proroctw*, w: *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, red. H. Drawnel, Analecta Biblica Lublinensia, Lublin 2007, s. 5-29.

²⁸ W tym kontekście należy zwrócić uwagę na liczbę mnogą czasu przyszłego: καλέσουσσιν (w LXX jest liczba pojedyncza: καλέσεις). W Mt 1,23: O n i nazwą Go Emmanuelem – chodzi tutaj o zgromadzonych w Kościele wyznawców Chrystusa.

Widoczna jest więc Mateuszowa kontynuacja pewnej parenetycznej intencji²⁹. Wiąże się ona z postacią św. Józefa. Jest on określany jako "sprawiedliwy" (δίκαιος – Mt 1,19), jako człowiek, który zarówno w postępowaniu, jak i podejmowaniu jakichkolwiek decyzji, kieruje się wskazaniami woli Bożej. Dzięki temu włącza się do szeregu sprawiedliwych, który sięga od Abla (Mt 23,35) i pobożnych postaci Starego Testamentu (Mt 13,17), poprzez Jezusa (Mt 27,19.24), aż do wykonawców przykazań Jezusa na Sądzie Ostatecznym (Mt 13,43;25,46), i staje się przez to wzorem dla wspólnoty chrześcijańskiej³⁰.

3. Podsumowanie – mariologiczne znaczenia relacji "o narodzeniu Jezusa" (Mt 1,18-25)

Można orzec, że mimo iż Matka Jezusa – analogicznie do św. Józefa – ukazana została przez św. Mateusza jako postać drugoplanowa, to sposób przedstawienia tych dwóch bohaterów biblijnych w owym chrystologicznym opowiadaniu podporządkowany jest ukazaniu prawdy o tym, że historia zbawienia wypełniła się dzięki narodzinom Mesjasza³¹.

Dziewicze narodzenie według relacji Mt 1,18-25 nie jest ani specjalnie uzasadniane, ani też nie staje się przedmiotem szczególnej refleksji teologicznej, lecz jest już zakładane jako samoistny fakt. Wspomina o nim św. Mateusz dlatego, że:

- zarówno w nim, jak i w całym przedstawianym zdarzeniu (por. Mt 1,22), spełnia się starotestamentowa przepowiednia, a mianowicie Iz 7,14 (por. Mt 1,22b.23);
- w związku z motywem poczęcia przez Maryję z Ducha Świętego stanowi ono logicznie uzasadnioną podstawę, aby uznać w Osobie Jezusa Syna Bożego³².

²⁹ Owa pareneza ma etyczny cel (zamiar drugoplanowy) jako suplement zawierający się w relacji Mt 1,18-25.

³⁰ S p r a w i e d l i w o ś ć Józefa polega najpierw na tym, że poszukuje on drogi – sposobu, aby nie narazić na hańbę podejrzenia o cudzołóstwo Maryi, a przy tym zachować jednocześnie przepisy Prawa. Jego s p r a w i e d l i w o ś ć polega więc:

[•] z jednej strony – na wypełnieniu zawartej w prawie woli Boga;

[•] z drugiej strony – na jego przyjaźni, względnie łagodności wobec Maryi.

Według św. Mateusza św. Józef jest kimś, kto Prawo pojmuje jako przykazanie miłości. Sprawiedliwość św. Józefa przejawia się przede wszystkim w tym, że wypełnia on perfekcyjnie, skierowany do niego, szczególny nakaz Boga (który wymaga decyzji i postępowania – działania, które nie zostało przewidziane przez Prawo). Owo działanie św. Józefa ma charakter zdecydowany, jednakże zarazem skromny i naturalny.

³¹ Por. A. Anton, Maryja w dziele Chrystusa, "Salvatoris Mater" 3 (2001), s. 149-152.

³² Dzięki nadaniu Dziecku imienia przez potomka Dawida, św. Józefa, Mesjasz jest Synem Dawida, jednakże dzięki dziewiczemu poczęciu z Ducha Świętego jest Mesjaszem – Emmanuelem,

W analizowanym fragmencie Ewangelii uwzględniona jest również tematyka mariologiczna.

- Maryja prezentuje się tutaj jeszcze wyraziściej niźli w perykopie prezentującej "rodowód Jezusa" (szczególnie w Mt 1,16). Jest Ona przedstawiona przez św. Mateusza jako szczególna Osoba, niezwykle ważna w realizacji Bożego planu zbawienia ludzkości. Odgrywa nieocenioną rolę w owym dziele zbawczym. W zamyśle Bożym już od czasów proroka Izajasza była wybraną Dziewicą, która porodzi Emmanuela. Można więc powiedzieć, że jest Ona Pośredniczką Bożego działania w dziejach zbawienia. Jednakże o osobistym postępowaniu Maryi Mt 1,18-25 nie wspomina.
- Maryja jest Dziewiczą i Niepokalaną Matką Jezusa Mesjasza Chrystusa, Syna Dawida i Syna Bożego.
- Maryja jest Matką Emmanuela. Wskazać należy, że Jej macierzyństwu będącemu wynikiem działania Ducha Świętego (Mt 1,18.20) Kościół zawdzięcza swego Pana Syna Bożego, który przy nim jest i pozostanie: "[...] po wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20).

The Biblical Profile of Mary in the Account of the Birth of Jesus (Matt 1,18-25) – an Attempt at Interpretation

Summary

The author proposes an interpretation of the pericope of Matt 1,18-25 that emphasizes some Mariological aspects in the context of the first canonical Gospel.

The author attests to the fact that the virgin birth of Mary is not given any special justification in Matt 1,18-25 nor is it an object of any special theological reflection because the pericope in question (Matt 1,18-25) is a self-contained narrative in which St. Matthew depicts the birth of Jesus as an exceptional event in the economy of salvation. And he does so for two reasons: because the virgin birth itself as well as the whole presented event (cf. Matt 1,22) is a fulfillment of the Old Testament prophecy of Is 7,14 (cf. Matt 1,22b-23) and because the fact that Mary conceived by the power of the Holy Spirit becomes a logical ground for acknowledging Jesus as the Son of God. Nevertheless, the Evangelist also allows for the Mariological theme in a very special way.

The author of the article reaches a number of crucial Mariological conclusions which are the guiding ideas of his research, i.e. that in Matt 1,18-25 Mary is portrayed even more expressively than in the pericope presenting the genealogy of Jesus (Matt 1,1-17 especially Matt 1,16). St.

czyli Bogiem z nami. Dziecko, które poczęło się w łonie Maryi, jest Synem Bożym (Mt 2,15); por. również: L. Balter, *Boże macierzyństwo Maryi*, "Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 6 (2000), s. 39-81; M. Bednarz, *Biblijny obraz Maryi*, w: *Niepokalanie poczęta. Kazania maryjne*, red. W. Piotrowski, Kraków 2004, s. 11-90; M. Bednarz, *Służebnica Pańska. Wezwana na Matkę Bożego Syna*, "Ziemia Święta" 2 (2004), s. 42-44; R. Bogacz, *Od Niepokalanej do Bogurodzicy. Kontekst archeologiczno-biblijny*, w: *Maria Immaculata. 150. rocznica ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym poczęciu NMP*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2004, s. 9-22; J. Bolecki, *Matka Boga – archetyp i Wcielenie*, "Studia Bobolanum" 1 (2004), s. 5-44.

Matthew depicts Mary as a remarkable person, very significant in the fulfillment of God's plan of saving humanity. Mary plays an invaluable role in the pericope of Matt 1,18-25. Since the times of the prophet Isaiah she was the chosen Virgin who would give birth to the Emmanuel. Thus, she can be described as a mediator of God's actions in His plan of saving all humanity. But in Matt 1,18-25 St. Matthew does not mention any personal deeds of Mary.

The author attests to the fact that Mary is the virgin and immaculate Mother of Jesus, the Messiah, the Christ, Son of David and Son of God. This leads to a conclusion that Mary is the Mother of the Emmanuel. And because her motherhood is the result of the Holy Spirit's action (Matt 1,18.20) the Church owes to her the Master, the Son of God who stands by the Church "always, [even] unto the end of the world" (Matt 28,20).

Keywords

Mary, birth, Jesus, Lord, Messiah, Son of David, St. Joseph, biblical profile, Gospel, St. Matthew, the synoptics, St. Mark, St. Luke

Słowa kluczowe

Maryja, narodzenie, Jezus, Pan, Mesjasz, Syn Dawida, św. Józef, biblijny profil, Ewangelia, św. Mateusz, synoptycy, św. Marek, św. Łukasz

Marcin Składanowski Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II Katedra Teologii Protestanckiej

Bóg i człowiek w teologii zorientowanej dialogicznie

Wprowadzenie

Stworzenie Adama – fresk Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej to dzieło genialne. Bóg, wśród aniołów, zbliża się do Adama, którego właśnie stworzył. Adam jest słaby, bezsilny, nagi. Kochający Ojciec, wyciąga swoją dłoń do człowieka. Adam zwraca wzrok ku Bogu: spotykają się – spojrzenie Stwórcy i stworzenia. Adam widzi wyciągniętą ku sobie Bożą dłoń i nieśmiało wyciąga rękę. Odpowiada na Boże wezwanie, zaproszenie do życia w ożywiającym, wiecznym dialogu.

Pojęcie dialogu nabiera obecnie większego znaczenia. Termin ten występuje w wielu dziedzinach ludzkiej wiedzy i działalności szczególnie wówczas, kiedy bada się człowieka i świat, będący miejscem jego życia i rozwoju¹. Dialog dotyczy w jakiś sposób nauk przyrodniczych i humanistycznych. Staje się kategorią wyjaśniającą człowieka i jego rzeczywistość, podobnie jak pojęcie osoby i opierający się na nim nurt personalizmu. Zresztą terminy te są ze sobą powiązane.

Kiedy nacisk w filozofii czy naukach humanistycznych kładzie się na osobę – na jej prawa, godność, wolność i wartość – pojęcie dialogu wydaje się konieczne do interpretacji rzeczywistości, i to na bardzo różnych płaszczyznach, które łączy człowiek jako centrum stworzenia. Na godność osoby i znaczenie dialogu zwróciły uwagę wydarzenia XX wieku – stulecia wielkiego technicznego i cywilizacyjnego postępu ludzkości, a jednocześnie czasu wyjątkowego poniżenia i zaprzeczenia wartości życia ludzkiego przez zrodzone w tym okresie totalitaryzmy, których znakiem na zawsze pozostaną kominy Auschwitz i łagry Kołymy². Prędzej czy później dołączą do nich także sale szpitalne, służące w wielu krajach z przyzwoleniem społecznym zabijaniu najbardziej bezbronnych istot ludzkich – dzieci jeszcze nienarodzonych, ludzi starych, chorych, cierpiących.

Zdolność człowieka do poniżania siebie i bliźniego, ogrom zła, jakie jest w stanie wyrządzić, to, po pierwsze, podstawa do filozoficznej i teologicznej re-

¹ Por. M. Szulakiewicz, Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia, w: Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 21-22.

² Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 217.

fleksji nad *mysterium iniquitatis*, tajemnicą zła obecnego w człowieku i świecie. Po drugie, obserwacja zła doświadczanego i wyrządzanego przez ludzi prowadzi do namysłu nad znaczeniem pojęcia osoby. Jaką wartość ma osoba ludzka? Jak wartość tę można oszacować czy różnicować? Od czego można ją uzależniać? Trzecim wymiarem poruszanego problemu jest zagadnienie osoby jako bytu otwartego. Człowiek nigdy nie pozostaje sam. Nigdy sam nie dokonuje zbrodni, nigdy całkowicie sam nie czyni dobra; sam nie rozwija się, nie doskonali, ale też sam się nie degeneruje. Człowiek jako osoba ani sam się nie rodzi, ani sam nie umiera, lecz zawsze pozostaje w relacji – do innych ludzi, do świata ożywionego i nieożywionego, a ostatecznie do Boga jako Stwórcy i celu całej rzeczywistości. W samym pojęciu osoby zawiera się zdolność do tworzenia i podtrzymywania trwałych odniesień, autotranscendencja, szczególnie zaznaczająca się w stosunku do innych bytów osobowych – ludzi i Boga³.

Sytuacja dialogu jest trwałą sytuacją człowieka każdej kultury i każdej epoki, wiążącą się z jego byciem osobą. Osoba to samoistny byt pozostający w trwałych, istotnych dla niej relacjach do innych bytów, przede wszystkim do osób. Te trwałe relacje do bytów osobowych są dialogiem. Rzecz jasna, samo pojęcie dialogu może być także uszczegółowione. Dialogiem można nazwać "proces, którego celem jest wzajemne zrozumienie, tworzenie wspólnoty, współpraca w dziele integralnego rozwoju jednostek, grup, narodów, ludzkości oraz współdziałanie na rzecz wartości uniwersalnych"⁴. Odwołując się zaś do Karla Rahnera, należałoby w dialogu podkreślić zwłaszcza proces otrzymywania i przyjmowania czegoś od innego osobowego podmiotu, będącego partnerem dialogu⁵. Gdyby przejść na grunt językoznawstwa czy socjologii, dałoby się przywołać inne, o wiele bardziej złożone określenia dialogu. W niniejszych rozważaniach dialog będzie rozumiany szeroko – jako właściwy osobom sposób bycia (dialogiczność), polegający na trwałej, twórczej, kształtującej sam podmiot i dynamicznej relacji do innych bytów osobowych.

1. Postulat teologii dialogicznej

Myśl dialogiczna zaistniała w filozofii już w pierwszej połowie XX wieku. Związane jest z nią dzieło takich myślicieli, jak: Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber czy Gabriel Marcel, którzy poprzez podniesienie kategorii dialogu jak gdyby na nowo odkryli wartość ludzkiej osoby, wiążącą się z warto-

³ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 32.

⁴ W. Kamińska, O możliwości dialogu w filozofii, w: Człowiek z przełomu wieków, dz. cyt., s. 41.

⁵ Por. *Dialog*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996², kol. 100.

ścią wspólnoty, w której człowiek jako osoba się realizuje. Nie bez wpływu na myśl dialogiczną w filozofii pozostaje Emmanuel Lévinas, chociaż trwają spory, czy można go bez zastrzeżeń nazwać filozofem dialogu⁶. Jan Paweł II wymieniał go – wśród innych personalistów – jako myśliciela, który znacząco oddziałał na rozwój jego poglądów⁷. Filozofia dialogu nie zdołała wszakże odnieść w myśli dwudziestowiecznej większego sukcesu. Jej wartość była i jest kwestionowana. Współczesne myślenie filozoficzne ma charakter nie dialogiczny, twórczy, lecz raczej destruktywny (Jacques Derrida, Richard Rorty, postmodernizm)⁸.

Jednocześnie z zapoczątkowaniem myśli dialogicznej w filozofii w dwudziestowiecznej teologii chrześcijańskiej zauważalne stały się znaczące przemiany, związane także z ostrą krytyką chrześcijaństwa przez pewne nurty dwudziestowiecznej filozofii, oskarżające je o wypaczanie czy wręcz zakłamywanie obrazu człowieka (Karol Marks, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud). Przemiany myśli chrześcijańskiej stały się niemal koniecznością wobec duchowego kryzysu, który z taką mocą wystąpił w poddanej procesom sekularyzacji powojennej Europie. O tym, jak głęboki jest to kryzys, świadczą słowa wybitnego protestanckiego teologa Paula Tillicha, mówiącego, że z orędzia chrześcijańskiego w świadomości dzisiejszego człowieka pozostało tylko "przesłanie, które nie dociera".

Poszukująca nowych dróg dotarcia do człowieka teologia chrześcijańska właśnie w propozycjach filozofii dialogu znalazła możliwości skutecznych rozwiązań. Usytuowana w szerokim nurcie personalistycznym myśl filozofów dialogu, z jej wyraźnym ukierunkowaniem na osobę ludzką, pozostaje u podstaw "antropologicznego zwrotu" dokonanego w teologii, który zaowocował skupieniem się zainteresowań badawczych na człowieku jako osobie¹¹¹. Oczywiście poruszane w kontekście dialogu problemy – takie jak człowiek realizujący się we wspólnocie czy osoba jako byt samoistny, ale jednocześnie relacyjny – są trwałym elementem chrześcijańskiej antropologii. Jednak w obliczu wyzwań stojących przed człowiekiem współczesnym, wobec wspomnianego już "odkrycia" osoby w dzisiejszej filozofii, w naukach humanistycznych i przyrodniczych, także w wyjaśnianiu teologicznym kwestie te domagają się reinterpretacji i pogłębienia. Może temu służyć teologia nawiązująca do zasadniczych intuicji filozofii dialogu.

⁶ Por. T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa*, w: E. Lévinas, *O Bogu*, dz. cyt., s. 30.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 155-156.

⁸ Por. M. Szulakiewicz, Filozofia jako dialog, dz. cyt., s. 21-22.

⁹ Tamże, s. 23.

¹⁰ Por. K. Rahner, *Teologia a antropologia*, tłum. A. Kłoczowski, "Znak" 21 (1969), nr 12, s. 1538-1539. Zaznaczyć jednak należy, że w Rahnerowskim rozumieniu ten "zwrot" objawia się szczególnie w punkcie wyjścia rozważań teologicznych, którym ma stać się właśnie człowiek jako poznający podmiot, "słuchacz słowa" (*Hörer des Wortes*) kierowanego doń przez Boga. W interpretacji dialogicznej przedstawianej w niniejszym artykule postulat ten nie jest oczywisty, skoro człowieka bez Boga nie można zrozumieć.

O ile określenie "teologia dialogu" mogłoby sugerować jakieś zawężenie problematyki teologicznej do analizy samej kategorii dialogu w odniesieniu człowieka do Boga, o tyle pojęcie "teologii dialogicznej" wskazywałoby na pewien klucz uprawiania teologii, na wzór interpretacji całej rzeczywistości, człowieka i jego odniesienia do Boga w kategorii dialogu. Wydaje się, że zorientowana dialogicznie teologia byłaby w stanie ukazać we właściwym świetle centralne, lecz dzisiaj niekiedy usuwane w cień prawdy chrześcijańskiego orędzia. W teologii dialogicznej fundamentalnego znaczenia nabierają prawdy o Bogu jako Trójcy Osób, o Chrystusie jako Bogu-Człowieku, o człowieku powołanym do zbawienia i życia wiecznego – powołanym jednak nie indywidualnie, ale we wspólnocie innych ludzi. Te prawdy wiary nie są bynajmniej "odkrywcze" – Kościół głosi je zawsze. Wydaje się jednak, że w czasach sekularyzacji i zaniku myślenia religijnego ich interpretacja według klucza dialogicznego, z wyraźnym akcentem personalistycznym, może na nowo ukazać ich niegasnący blask. Ostatecznie wszelka teologia, wszelki język teologiczny, skomplikowane i wyszukane nieraz teorie mają jednak jeden prosty cel – otwarcie człowieka na łaskę, na samego Boga pociągającego ludzi ku sobie.

Teologia dialogiczna nie może być przełożeniem filozofii dialogu na język teologiczny czy też próbą rozwiązania metodami tej filozofii współczesnych problemów wiary. Tak rozumiane powiązanie byłoby co najmniej problematyczne, i to już w samym punkcie wyjścia. Nie można się bowiem z chrześcijańskiego punktu widzenia zgodzić z występującym u przedstawicieli filozofii dialogu i mającym wielkie znaczenie przyznawaniem prymatu etyce kosztem metafizyki (czy też, jak to się łagodniej określa, z zastąpieniem "metafizyki fundamentu" przez "metafizykę orientacji", która w gruncie rzeczy sprowadza się do etyki)¹¹. Właśnie przy dialogicznym ujmowaniu relacji Boga i człowieka ukazanej w orędziu chrześcijańskim konieczne staje się dostrzeżenie bytowego, obiektywnego fundamentu tej relacji, którym – w języku klasycznej, odwołującej się do św. Tomasza z Akwinu metafizyki – pozostaje przygodność bytu ludzkiego i jego zależność od Boga – dawcy istnienia. Takie zastrzeżenie w tym miejscu może być ocenione jako zatrzymanie się w pół kroku na drodze do odnowy myślenia teologicznego, lecz nie tak łatwo jest oderwać się od pewnej myśli Tomaszowej, by wejść na grząski grunt "metafizyki orientacji", przeżywającej byt, lecz niewyjaśniającej go ostatecznie¹². To zastrzeżenie wobec filozofii dialogu wskazuje, że dialogicznie zorientowana (i wciąż personalistyczna) teologia chrześcijańska nie może być ubraną w nowe szaty filozofią dialogu, lecz ma z tym kierunkiem filozoficznym wiele punktów stycznych – przede wszystkim w antropologii.

¹¹ Por. M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, "Filozofia Dialogu" 1 (2003), s. 17.

¹² Por. tamże, s. 26.

Trudno mówić dzisiaj o ukształtowaniu się silnego, w miarę zwartego nurtu teologii dialogicznej, mimo iż w dziełach najznakomitszych teologów XX wieku – takich jak Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger czy w Polsce Czesław Bartnik – można odnaleźć wszystkie zasadnicze linie tak rozumianego myślenia teologicznego. Również przedstawiany artykuł nie zmierza do wyczerpującego ujęcia koncepcji teologii dialogicznej. Zamiast tego podjęta zostaje tutaj próba szkicowego ujęcia modelu teologii dialogicznej.

2. Węzłowe punkty teologii dialogicznej

Model dialogicznie zorientowanej teologii ma charakter zstępująco-wstępujący. U jego początków znajduje się tajemnica Boga jedynego w Trójcy Świętej. Wspólnota Osób Boskich jest źródłem istnienia świata, przede wszystkim – źródłem istnienia świata osób. Kontemplacja Trójcy Świętej daje zrozumienie, jak wielką wartość ma osoba, na czym właściwie polega bycie osobą, jakie zadania i cele ma przed sobą człowiek pragnący zrealizować własne bycie osobą. Drugim zasadniczym punktem dialogicznej teologii jest wydarzenie Jezusa Chrystusa jako centrum historii zbawienia, szczyt skierowanego przez Boga w stronę człowieka wezwania do dialogu. W Chrystusie Boża inicjatywa dialogu wyraża się najpełniej. Kolejnym momentem refleksji dialogicznej jest analiza sytuacji człowieka jako bytu osobowego - w pełni jest ona możliwa dopiero w świetle Trójcy Świętej i wcielenia Chrystusa. Zamyślenie się nad człowiekiem owocuje odkryciem jego wewnętrznej dialogiczności - faktu, że człowiek jako podmiot konstytuuje swoją osobowość w dialogu z innymi osobami, w szerszym zaś znaczeniu także w "dialogu" z całą rzeczywistością, w której żyje i się rozwija. Jednakże nawet ten niezbędny dialog nie wyczerpuje bogactwa człowieka, nie daje odpowiedzi na wszystkie pytania, a nawet wydaje się nie do końca uzasadniony, pozbawiony absolutnych, niepodważalnych podstaw. W teologicznej refleksji nad dialogicznościa człowieka okazuje się, że dopiero trwałe odniesienie ku Bogu i wejście w osobowy dialog z Nim wyjaśnia byt człowieka, nadaje mu niezbędny fundament. Ten wniosek prowadzi do końcowej refleksji dotyczącej sensu ludzkiego życia, które nie wyczerpuje się w rzeczywistości doczesnej i przemijającej. Boże wezwanie powołuje człowieka do pełni, do zjednoczenia ze Stwórcą, "przebóstwienia". Wieczny, nieprzemijający dialog z Trójjedynym Bogiem jest finalnym momentem całej dialogicznej teologii.

Powyższe streszczenie węzłowych punktów teologii ukierunkowanej dialogicznie może nasuwać zastrzeżenia. Wyjaśnienia domaga się szczególnie kwestia punktu wyjścia takiej teologii, ponieważ dotyka ona trzonu konstrukcji myśli dialogicznej, tj. dialogicznie rozumianego człowieka, odnajdującego sens istnienia w wolnej osobowej odpowiedzi na Boże wezwanie. Wydawać by się

mogło, że "zstępujący" początek tego modelu jest zbyt oderwany od rzeczywistości, zbyt abstrakcyjny. Przypomina może "odgórną" drogę teologii scholastycznej. Czy nie lepiej by zatem zacząć właśnie od człowieka, od jego "natury", aby przez jej analizę dojść do wniosku, że jedynie Bóg – i to Bóg osobowy, Trójjedyny – jest w stanie ją "usprawiedliwić"? Być może za takim początkiem przemawiają racje psychologiczne, apologetyczne, chęć dotarcia do słuchacza przez dotknięcie go już na samym początku egzystencjalnymi pytaniami, nieznajdującymi prostych odpowiedzi. Jednakże sprzeciwia się temu fundamentalna teza teologii dialogicznej: człowiek jako osoba ma rację istnienia tylko w osobowym Bogu. Co więcej – właśnie kontemplujac Boga, można zrozumieć, kim jest człowiek. Teologia nie jest w stanie adekwatnie mówić o człowieku, nie kontemplując najpierw tajemnicy Boga objawiającego się w Chrystusie. Jeśli chodzi więc o pytanie, co winno być początkiem teologii: "dół" – człowiek czy "góra" – Bóg, należy w świetle tych wyjaśnień opowiedzieć się za drugim rozwiązaniem, tym bardziej że teologia dialogiczna nie ma aspiracji apologetycznych. Jest ona natomiast w zasadniczych punktach zorientowana antropologicznie i eschatologicznie, ponieważ jej celem nie jest budowanie czysto teoretycznych konstrukcji myślowych, lecz dotarcie do człowieka i otwarcie go na Boże wezwanie.

3. Bóg osobowy – źródło dialogu

Kategorią dialogu wyjaśnia się relacje międzyludzkie, usiłując nakierować je na właściwe tory, niekiedy nawet uzdrowić. Jednak trzeba zwrócić uwagę na nie zawsze dostrzegany wymiar tego osobowego dialogu – odniesienie Boga do człowieka, będące podstawą istnienia bytu ludzkiego, podtrzymujące w istnieniu, nadające sens jego konkretnej, przemijającej egzystencji, a ostatecznie – wzywające go do wiecznego życia. Wezwaniem do dialogu jest samo Boże objawienie – zwrócenie się Boga ku człowiekowi, przemawianie do niego¹³. Dialog zawarty w Bożym objawieniu trwa, tak jak ono samo wciąż pozostaje aktualne i ożywiające dla człowieka¹⁴. Ów dialog, którego inicjatorem i kontynuatorem jest Bóg, daje człowiekowi życie, a nawet – życie wieczne¹⁵.

Wielkość Boga, Jego niewypowiedziany dynamizm, samoistność, wolność, dobroć, podmiotowość wskazują, że jest On bytem osobowym. Ściśle rzecz ujmując, to właśnie w odniesieniu do Boga, w dalekiej, lecz niepozbawionej podstaw analogii, można mówić w ogóle o bytach osobowych, o ile mają one w sobie coś z tego, czym ludzki język usiłuje oddać dynamizm i głębię życia Bożego.

¹³ Por. Paweł VI, Ecclesiam suam, 70.

¹⁴ Por. B. Smolka, *Duch Święty zasadą dialogowego charakteru Objawienia Bożego*, "Quaestiones Selectae" 5 (1998), nr 7, s. 82-83.

¹⁵ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład*, dz. cyt., s. 65-66.

Właściwie nie jest tak, że w Bogu można "rozpoznać" osobę, analizując Jego "cechy" i porównując je z gotową już definicją osoby. Jest dokładnie odwrotnie – odnajdując w świecie stworzeń "ślady" Boga, *vestigia Dei*, niedoskonałe, niewyraźne, lecz właśnie niepozbawione podstaw, w pewnej wyjątkowej grupie stworzeń dostrzega się szczególne podobieństwo do Stwórcy. To podobieństwo wskazuje na istnienie świata osób, do którego zalicza się człowieka oraz byty duchowe. Takie rozumienie genezy osoby prowadzi do fundamentalnego stwierdzenia: "najbardziej osobowy" jest Bóg – Trójca.

O ile Bóg jest absolutnym wyjaśnieniem istnienia i sensu całego stworzenia, o tyle wyjaśnienie rzeczywistości nieosobowej jest możliwe przez odniesienie jej do świata osób. Ma to doniosłe konsekwencje praktyczne. Osoba ma pierwszeństwo przed innym bytem, wartość osoby, jej dobro i cel mają przewagę nad innymi wartościami. Na to silny nacisk kładzie chrześcijański personalizm¹⁶.

Jednakże orędzie ewangeliczne niesie ze sobą prawdę jeszcze głębszą: Bóg jest Trójjedyny, jest najdoskonalszą wspólnotą Osób. W Trójcy Świętej trzy Boskie Osoby najpełniej ukazują, co to znaczy być osobą – realizują się jako Osoby aż do tego stopnia, że całe określają się przez odniesienie, dialog z pozostałymi Osobami. Relacja staje się w Trójcy Świętej wyróżnikiem Osób. Zdaniem C. Bartnika, "subsystencja osobowa (*subsistentia personalis*) w Trójcy utożsamia się ze swym «odniesieniem do» (*relatio*). W Trójcy osoba jest sobą dzięki temu, że jest odniesieniem absolutnym [...] subsystencja i relacja są w Bogu identyczne"¹⁷. Osoby Boskie tak oddają się we wzajemnym dialogu miłości, że istnieją jednym istnieniem niepodzielnego, jedynego Boga¹⁸. Jednocześnie Bóg Trójjedyny w swojej dynamice wychodzi ku stworzeniu, przede wszystkim do ludzi¹⁹, czyli bytów z woli Bożej będących obrazem Stwórcy (por. Rdz 1,27). Wyciągając rękę do człowieka, Stwórca pociąga do siebie całe stworzenie, które "oczekuje wyzwolenia", "jęczy i płacze", pragnąc zjednoczyć się z Bogiem (por. Rz 8,19-22).

¹⁶ Por. C. Bartnik, *Personalistyczny zarys teologii katolickiej*, "Roczniki Teologiczne" 40 (1993), z. 2, s. 107.

¹⁷ Tenże, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 222-223.

Niezwykle trafną uwagę na ten temat wypowiada Bartnik: "Gdyby Bóg był jednoosobowy, byłoby to monstrualne indywiduum, potwór samotności, Bóg zanegowany, niemal wewnętrzna sprzeczność. Ukazało to chrześcijańskie objawienie o Trójcy Świętej. Boga oddaje wieloosobowość, a dokładnie – trójosobowość, gdzie Osoba istnieje z Osób, przez Osoby i dla Osób. Jedna Osoba istnieje – jest sobą – z racji pozostałych Osób. Przy tym «trzy» oznacza nie tylko jakąś liczbę, ile raczej sposób istnienia [...]. Osoba nie jest jakimś odrębnym bytem, lecz jest relacją wewnątrzbytową. Oto Istnienie, nawet Boże, uzyskuje godny siebie cel i sens: w drugiej osobie, w społeczności osób" (tenże, *Personalistyczny zarys*, dz. cyt., s. 108).

¹⁹ Por. tamże, s. 109.

4. Boże wezwanie w Chrystusie

Jan Paweł II w programowej encyklice Redemptor hominis pisał, że

człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie "przyswoić", zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć²0.

Nauka ta nie jest bynajmniej nowa – wypływa z całości chrystologii nowotestamentowej. Dialogicznie zorientowana teologia jest chrystocentryczna, o ile podkreśla, że najpełniej Boże wezwanie skierowane do człowieka zrealizowało się w Chrystusie, w Jego wcieleniu. Wcielenie staje się ośrodkiem tego dialogu, stąd teologię tak rozumianą można też określić mianem inkarnacyjnej.

Nowy Testament ukazuje Syna Bożego jako centrum i cel Bożego dzieła stwórczego: "W Nim wszystko zostało stworzone [...]. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i w Nim wszystko ma istnienie" (Kol 1,16a.17, por. Hbr 1,2b). W Chrystusie Bóg wyraża ostatecznie zbawczą wolę względem człowieka, ujawniając najmocniej prawdę o Bożej miłości, nieodwracającej się od ludzi mimo ich słabości i upadków: "Bóg nie posłał Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony" (J 3,17). W Słowie Wcielonym Bóg wyciąga rękę do człowieka. Dzięki Niemu każdy z ludzi może stać się dzieckiem Bożym, a więc uczestnikiem wyjątkowej, opartej na miłości, relacji do Boga, którego może nazywać Ojcem (por. J 1,12). Chrystus to decydujący "moment" dialogu Boga z człowiekiem. Historia zbawienia, kierowania przez Boga zbawczego słowa ku człowiekowi, osiąga kulminację we wcieleniu: "Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna" (Hbr 1,1-2a).

Chrystus, Logos Wcielony, jest powszechnym Zbawicielem. Choć Jezus z Nazaretu jest postacią historyczną ze wszystkimi wynikającymi stąd uwarunkowaniami i ograniczeniami, to równocześnie w Nim jako obiecanym Chrystusie-Mesjaszu Bóg wypowiada się do każdego człowieka. Po chrześcijańsku rozumiana "wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa" (Rz 10,17). Treść Jezusowej Ewangelii nie jest bynajmniej drugorzędna wobec samej misji Jezusa, a więc realny kontakt z Dobrą Nowiną ma niebagatelne znaczenie w dziele zbawienia człowieka. Niemniej jednak w orędziu Jezusa, przekazywanym przez Kościół, wyraźna jest powszechność wysłużonego przezeń zbawienia, a zatem fakt wypowiedzenia się przez Boga w Chrystusie do każdego czło-

²⁰ Jan Paweł II, Redemptor hominis, 10.

wieka, skoro przez wcielenie i zmartwychwstanie Chrystus jedna ludzi z Bogiem, dając im niezasłużone zbawienie i dar życia w komunii ze Stwórcą. Bóg "pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy" (1 Tm 2,4). Chociaż bowiem wcielenie istotnie dokonało się w czasie jako wydarzenie historyczne, to równocześnie pozostaje ponadhistoryczne: w Chrystusie Bóg zwraca się do każdego bez wyjątku człowieka, który kiedykolwiek i gdziekolwiek zaistniał na ziemi, aby żyć życiem przekraczającym granicę cielesnej śmierci.

5. Człowiek dialogiczny – wezwany do życia

Niezależnie od osiągnięć laickiego humanizmu, nie przecząc jego dokonaniom na rzecz rozwoju człowieka i obrony jego godności, stwierdzić trzeba, że z jednej strony personalizm oderwany od Boga nie jest w stanie dostrzec pełni tego, co oznacza osoba ludzka, a z drugiej – nie wyjaśnia faktu, że człowiek nie potrafi zaspokoić swojej naturalnej dialogiczności wyłącznie w relacjach z innymi ludzkimi osobami.

Jeżeli chodzi o pierwszą sprawę, to z natury humanizm ateistyczny, nawet mieniący się personalizmem, koncentrując się na wartości ludzkiej osoby, nie jest w stanie ani tej wartości określić, ani też uchronić jej przed zagrożeniami. Personalizm taki nie ma punktu odniesienia dla osobowego "ja". Zresztą nawet jeśli istnieje wspomniany punkt odniesienia, to nie wykracza on poza sferę materialną, zdeterminowaną, wielorako ograniczoną. Zamykając się tylko do analizy określonych postaw i zachowań ludzkich, personalizm taki jest w stanie wysnuć rozmaite wnioski i wskazania, lecz nie może rościć sobie prawa do poznania i posiadania prawdy, która sama z siebie domagałaby się powszechnego uznania i przyjęcia. Nie podważając dobrych intencji ani nawet zdobyczy laickiej myśli humanistycznej w dziedzinie odkrycia wielkości i godności osoby, trzeba przyznać, że nie ma ona stosownych środków, by odkryć sens życia osoby ludzkiej ani nawet, by to, co udaje się jej ustalić, ukazać jako przekonującą prawdę, nie zaś tylko jako jedną z wielu możliwych filozoficznych propozycji. Myśl ta nie jest rozwiązaniem prawdziwych egzystencjalnych problemów człowieka.

Drugi z zarysowanych problemów jest głębszy. Otóż rozpatrując fakt, iż żadna osoba ludzka nie może zrealizować się w dialogicznym oddaniu się innej osobie ludzkiej, stwierdzić należy, że odniesienie konkretnej osoby ludzkiej do innych ludzi nie wystarcza jej, by odpowiedzieć na najgłębsze egzystencjalne pytania. Taki dialog ludzkiego "ja" z "ty" wiele mówi o naturze człowieka, o specyfice relacji międzyludzkich i ich konieczności, przerywa barierę ludzkiej immanencji, pobudzając do odpowiedzialności i troski o bliźniego²¹. Jednak nie

²¹ Por. E. Lévinas, *O Bogu*, dz. cyt., s. 59-60.

może on dać odpowiedzi na pytanie: "Dlaczego żyję?". (Przy tym trzeba odrzucić tezę, że szukanie sensu życia samo jest bezsensowne. Człowiek całym swoim byciem domaga się sensu i odkrywa go w wielu kwestiach w otaczającym go świecie. Dlaczego więc w tej sprawie – zasadniczej, najważniejszej dlań – miałoby akurat nie być tego sensu?). Konieczna jest tu dialogiczna więź z osobą większą niż człowiek – chciałoby się powiedzieć w świetle wcześniejszych stwierdzeń: z osobą "prawdziwszą", "pełniejszą", "bardziej-osobą", "najbardziej-osobą". Ewangeliczne orędzie wskazuje jednoznacznie Trójjedynego Boga, doskonałą wspólnotę doskonałych Osób jako właściwe "Ty" w dialogu z ludzkim "ja", nadającą sens dialogom z innymi "ty" ludzkimi i wyjaśniającą egzystencję ludzką ostatecznie i najpełniej.

W doskonałości Trójcy Świętej dostrzega się zadania stojące przed człowiekiem chcącym zrealizować własne osobowe życie, osiągnąć cel ostateczny, jak gdyby wyczuwalny – chociaż nie zawsze wyraźnie uświadamiany – w tym wszystkim, co robi i do czego dąży na co dzień. Wezwaniem człowieka jest oddanie się bez reszty innym osobom²², przełamywanie własnego monadycznego, egoistycznego zamknięcia, a ostatecznie - wolne otwarcie na łaskawe Boże wezwanie i wejście w ożywiającą rozmowę z Bogiem. W ten sposób własne ludzkie ograniczone bycie osobą można kształtować według wzoru Bożego, Boskich Osób, bedacych całkowicie byciem-dla-innego i byciem-w-dialogu-z-innym. Martin Buber pisze, że "człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty"²³. Ostatecznym Ty dla ludzkiego Ja pozostaje jednak Bóg. Stąd, zdaniem Emmanuela Lévinasa, prawdziwym sensem ludzkiego istnienia jest bycie-dla-innnego, będące jednocześnie byciem-ku-Bogu²⁴. Skoro człowiek istnieje w-odniesieniu-do, to błędny jest indywidualizm jako pogląd opierający się na złudzeniu całkowitej autonomii jednostki – monady, a ostatecznie redukujący sam byt ludzki tylko do pewnych jego wymiarów. (Podobnie zresztą błędny jest pogląd przeciwny – socjologizm, niedostrzegający znaczenia ludzkiej jednostki)²⁵.

Dialog jest związany ze światem osobowym jako pierwotne zjawisko życia duchowego osoby²⁶. Podstawą dialogu międzyludzkiego pozostaje słowo Boga wypowiedziane do człowieka. Relacja z Bogiem jest źródłem ludzkiego istnienia i wszelkiego działania. Według Jana Pawła II Bóg "od początku prowadzi zbawczy dialog ze stworzoną przez siebie ludzkością"²⁷. Kwestia bycia osobą i bycia

²² Por. tamże, s. 150-151.

²³ M. Buber, Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych, tłum. J. Doktór, Warszawa 1992, s. 56.

²⁴ Por. E. Lévinas, O Bogu, dz. cyt., s. 253.

²⁵ Por. J. Wadowski, *Pytania egzystencjalne jako dialogika intuicyjna*, w: *Człowiek z przełomu wieków*, dz. cyt., s. 268.

²⁶ Por. A. Siemianowski, *Dialog w filozofii – znaczenie koncepcji Karla Jaspersa*, w: *Człowiek z przełomu wieków*, dz. cyt., s. 93.

 $^{^{27}}$ Jan Paweł II, *Musimy być ludźmi dialogu*, "L' Osservatore Romano", wyd. polskie 13 (1992), nr 5, s. 16.

w dialogu nie jest bynajmniej zagadnieniem czysto teoretycznym. Przeciwnie – bycie osobą, bycie w dialogu z osobami ludzkimi i z osobowym Bogiem – to wszystko wymaga jak najbardziej konkretnych postaw i zachowań. Otwartość względem innego człowieka jest nieustannym dostrzeganiem jego osobowej wartości i godności, wrażliwością na poniżenie, biedę, cierpienie, głód, osamotnienie, wyczuleniem na okłamywanie, zwodzenie i zniewalanie ludzi.

Otwartość na człowieka – i to praktycznie urzeczywistniana – konsekwentnie prowadzi do otwartości na Boga i Jego wezwanie. Oczywiście dialog człowieka z Bogiem jest możliwy tylko dzieki Bożej łaskawej inicjatywie. Jednakże można mówić słusznie o roli człowieka odpowiadającego Bogu, ponieważ to Bóg zechciał stworzyć osoby ludzkie i wezwać je do wolnej odpowiedzi, do wyboru życia i dobra. Ten dialog mówi bardzo wiele o Bogu i człowieku. Ze strony Boga jest łaskawym obdarzeniem człowieka życiem, wezwaniem do wspólnoty z Bogiem zdolnej do trwania poza śmiercią, poza dramatem zniszczenia i grobu. Dialog jest darem łaski, wielkim, bezinteresownym, życiodajnym. Ukazuje on osobowego Boga, który choć w relacjach łączących Osoby Boże sam sobie wystarcza, to jednak swoją personalność pragnie rozlać poza siebie (bonum est diffusivum sui), pragnie wyjść z nią do świata, do innych osób, wzywając je do życia. Od strony człowieka nie jest ów dialog jedynie biernym przyjmowaniem Bożego wezwania. Mimo bezspornej Bożej inicjatywy wymaga on od człowieka wolnej odpowiedzi; wolnej – chociaż możliwej także dzięki łasce²⁸. Człowiek jako osoba odpowiada na Boże wezwanie, włączając się w życiodajną rozmowę ze Stwórca, wszczepiając swoją małą, ograniczoną, słabą wolę w Bożą wolę zbawienia każdego człowieka, stworzonego na Boży obraz i podobieństwo. Ponieważ Bóg chce wolnej odpowiedzi, stworzył człowieka jako osobę zdolną do samodzielnych i wolnych wyborów.

Znaczenie kategorii dialogu z Bogiem do wyjaśniania Bożego powołania skierowanego do człowieka dobrze obrazuje kwestia wezwania do życia wiecznego. W teologii tradycyjnej kategoria ta właściwie (a przynajmniej *explicite* i w tym kontekście) nie występowała. Ograniczano się na ogół do statycznej analizy duszy ludzkiej, która z natury miałaby być nieśmiertelna. W ten sposób filozoficzna analiza duszy, badanie jej istoty – nawet tak zdynamizowane jak przebogata w treść Tomaszowa koncepcja duszy jako formy substancjalnej ciała – faktycznie zastępowało dynamiczną wizję życia bez końca, możliwego nie dzięki własnej mocy człowieka (a ściśle rzecz ujmując: duszy jako jego "lepszej części"), lecz dzięki działającej nieustannie i przenikającej wszelkie sfery ludzkiego życia łasce Bożej. Tak zorientowane filozoficzne wyjaśnianie człowieka, jego relacji do Boga, a także zagadnienia wiecznego istnienia ludzkiego "ja" nigdy nie uwolniło się od esencjalizmu, operując wciąż wokół pojęcia nieśmiertelnej

²⁸ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład*, dz. cyt., s. 87-88.

"z natury" duszy ludzkiej. Zresztą myśl ta z trudem dawała się związać z perspektywą zbawienia całego człowieka, w jego duchowości i cielesności, co nie było adekwatne do chrześcijańskiego orędzia, w którym życie wieczne to nie własność człowieka, ale Boży dar dla niego: "W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu" (1 J 4,9; por. J 10,10; Rz 2,6-7; 2 Tm 1,10). Chociaż każdy człowiek doświadcza dramatu opuszczenia i śmierci, to jednak Boże wezwanie skierowane do niego wyrywa go z tego dramatu. Śmierć dla wierzącego staje się nie tyle kresem, ile raczej momentem przejścia i spotkania²⁹. Człowiek odkrywa siebie jako skierowanego ostatecznie ku przyszłości, która jest życie w Bogu³⁰.

Życie nie jest statycznym trwaniem zamkniętej w sobie monady, mającej w swojej naturze nieśmiertelność i uważającej śmierć fizyczną za złudzenie. Życie jest natomiast dynamicznym, pełnym energii procesem, szczególnie jeśli chodzi o życie osobowe, a nie jedynie wegetatywno-zmysłowe. Życie w realiach ziemskich jest historyczne, konkretne, przemijające, kruche i słabe, a ostatecznie – podlega nieuchronności śmierci i zniszczenia. Jednocześnie w tym życiu nieustannie obecne jest Boże wezwanie do życia w wieczności. Właśnie kategoria międzyosobowego pełnego miłości dialogu jest w stanie dać chrześcijańską, ortodoksyjną odpowiedź na pytanie o sens i cel życia ludzkiego, które nie może zakończyć się w chwili śmierci.

Uświadomienie sobie własnej słabości i przemijalności jest pierwszym krokiem do odpowiedzi na Boże wezwanie. Bóg jest potrzebny człowiekowi, by ten mógł istnieć i trwać, zgodnie z wewnętrznym ukierunkowaniem ku życiu. Jak sądzi Emmanuel Lévinas, "ułomność człowieka zaczyna się więc w bolesnym doznaniu kresu"³¹. Człowiek od tego lęku nie może się wyzwolić, własnej słabości nie jest w stanie usunąć³². Boże wezwanie do dialogu trwającego poza granicę nieuchronnej śmierci zawiera to, czego potrzeba człowiekowi – prawdę o sensie jego życia, którym jest powołanie do wieczności. Boże wezwanie mówi, że moje ludzkie "ja", mimo ludzkiej śmiertelności i przemijalności, nie zniknie, nie rozpłynie się pewnego dnia w niebycie. Jestem wezwany do życia. To jest – już według Boecjusza – prawdziwa, bynajmniej nie nużąca czy statyczna wieczność: *interminabilis vitae tota simul ac perfecta possessio*³³.

Marcin Luter mówił, że życie jest trwaniem na rozmowie z Bogiem³⁴. Jak to jest w ogóle możliwe? Tylko Bóg osobowy może ten dialog z miłości zainicjo-

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węcławski, Poznań 1985, s. 114-115.

³⁰ Por. K. Rahner, *Teologia a antropologia*, dz. cyt., s. 1550.

³¹ E. Lévinas, *O Bogu*, dz. cyt., s. 100.

³² Por. tamże, s. 101.

³³ Por. J. Ratzinger, *Ewigkeit* (II), w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. J. Höfer, K. Rahner, t. 3, Freiburg – Basel – Wien 1959, kol. 1269-1270.

^{34 &}quot;Wo er oder mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewißlich

wać i podtrzymywać. Życie w dialogu z Bogiem i z całą wspólnotą zbawionej ludzkości to wezwanie i przeznaczenie każdego człowieka. Często jednak życie wieczne w świadomości ludzkiej pozostaje prawdą nierzeczywistą, oderwaną, wręcz niepotrzebną w świetle problemów zwyczajnego życia. Życie wieczne nie jest bynajmniej rozwiązaniem codziennych bolączek i kłopotów, nie jest prostym lekarstwem na wyzwania stojące przed dzisiejszym człowiekiem, na trudności materialne, społeczne, moralne, polityczne. Co więcej, nie ma oczywistego przełożenia między głodem, wojną, konfliktami i niesprawiedliwościami społecznymi, bezrobociem, nienawiścią dla życia ludzkiego a zamgloną niejako perspektywa życia w wieczności. Z tego powodu człowiek, zamiast zwracać swoje myśli i pragnienia ku niepewnym i odległym perspektywom wieczności, wolałby jasne rozwiązania dotyczące konkretnych problemów życia. Jest w tym także niewątpliwie obecny ślad wzmiankowanego już błędnego i odrealnionego rozumienia wieczności³⁵. Tymczasem z chrześcijańskiego punktu widzenia perspektywa wezwania człowieka do życia bez końca i w pełni niesie ze sobą odpowiedzi na te wszystkie pytania.

6. Dialog z Bogiem – klucz do zrozumienia człowieka

Brak tutaj miejsca dla wypracowania i omówienia tego, w jaki sposób perspektywa Bożego wezwania – ostatecznie sięgającego poza śmierć – winna oddziaływać na życie człowieka. Jest to zresztą stały temat duszpasterskiej działalności Kościoła. Kreśląc zarys dialogicznego ujęcia teologii, warto zwrócić uwagę na niektóre wymiary ludzkiego życia widzianego przez pryzmat dialogu.

Pierwszym z nich są relacje międzyludzkie. Kategoria dialogu jako podstawa do zrozumienia bytu osobowego ujawnia, w czym człowiek powinien doskonalić swoją osobę na wzór doskonałości osób Bożych (por. Mt 5,48) przez całkowite oddanie się osobowemu "ty". Dialogiczna relacja "ja" względem ludzkiego osobowego "ty" w sposób istotny wpływa na życie ludzkie, zarówno w wymiarze społecznym, jak i osobistym. Sprawia ona, że większą uwagę w dyskusji nad normami życia ludzkiej wspólnoty można zwrócić na godność osoby, na wartość i doniosłość dialogu w kontaktach miedzyludzkich.

Jak jednak wskazano powyżej, dialogiczne odniesienie ludzkiego "ja" względem ludzkiego "ty" nie jest w stanie dać odpowiedzi na najistotniejsze pytania człowieka. W dialogu "ja" ludzkie odkrywa, kim jest i jakie powinno być. Jed-

unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort zeigen an, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden wollte" (Cyt. za: G. Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie, Leipzig 1986, s. 13).

³⁵ Por. F. Guimet, *Istnienie i wieczność*, tłum. Z. Włodkowa, Paryż 1978, s. 64.

nak takie odkrycie do końca nie jest możliwe w dialogu z ludzkim "ty". Jest tak, ponieważ w takim dialogu "ja" odkrywa zarówno własną ograniczoność i skończoność, jak i ograniczoność i skończoność partnera, a wreszcie ułomność samego dialogu między ludźmi jako środka poznania sensu własnego życia i sensu świata. Ostateczne ugruntowanie dialog znajduje w relacji ludzkiego "ja" z "Ty" Bożym, w którym przy zachowaniu ograniczoności i słabości ludzkiego podmiotu odkrywa się prawdziwy sens dialogu – życie. Mówią o tym przytaczane przez Emmanuela Lévinasa słowa Sørena Kierkegaarda: "W przypadku dóbr doczesnych, im mniej ich człowiek potrzebuje, tym staje się doskonalszy [...]. Ale w relacji między człowiekiem a Bogiem ta zasada zostaje odwrócona: im bardziej człowiek potrzebuje Boga, tym jest doskonalszy"³⁶. To drugi wymiar dialogiczności ludzkiego życia.

Trzecim istotnym aspektem jest kwestia podmiotu i źródła dialogu oraz punktu jego "zakorzenienia" w człowieku. Osoba ludzka sama z siebie nie jest w stanie nawiązać dialogu z osobowym Bogiem. Zarazem jednak dialogu tego pragnie, ponieważ jest bytem osobowym, który nie zaspokaja się na płaszczyźnie doczesnej, a nawet w dialogu z innymi ludźmi. Tę lukę między ludzkimi możliwościami i dążeniami (można by ją nazwać – w jakimś dalekim Rahnerowskim znaczeniu – "nadprzyrodzonym egzystencjałem") wypełnia swoją łaską Bóg, który człowieka podnosi na poziom nadprzyrodzonej międzyosobowej relacji³⁷. To Bóg jest absolutnym podmiotem, inicjatorem i to On podtrzymuje dialog z człowiekiem oraz umożliwia człowiekowi wolną odpowiedź przez podjęcie tego dialogu, dając mu możność bycia aktywnym uczestnikiem tej szczególnej relacji. Karl Rahner pisze w związku z tym, że

osobowa relacja do Boga, historia zbawienia o charakterze prawdziwego dialogu między Bogiem a człowiekiem, przyjęcie swojego własnego niepowtarzalnego i wiecznego zbawienia, pojęcie odpowiedzialności przed Bogiem i jego sądem, wszystkie te twierdzenia chrześcijańskie [...] implikują, że człowiek [...] jest osobą i podmiotem³⁸.

Boże wezwanie ma charakter bytowy ("egzystencjał"), trwale przynależy do bytu ludzkiego, nie jest czymś dochodzącym doń z zewnątrz, jakby na kształt łaski "nadbudowanej" na "czystej naturze". Zatem to, że człowiek może odpowiedzieć na słowo Boże, jest możliwe jedynie dzięki podstawowemu, ontologicznemu określeniu jego ludzkiej egzystencji w kategorii powołania go do przyjęcia samego Boga, udzielającego się człowiekowi³⁹.

³⁶ E. Lévinas, *O Bogu*, dz. cyt., s. 181.

³⁷ Por. A. Zuberbier, Karl Rahner, dz. cyt., s. 86.

³⁸ K. Rahner, *Podstawowy wykład*, dz. cyt., s. 27.

³⁹ Por. tamże, s. 123; A. Zuberbier, Karl Rahner, dz. cyt., s. 87.

W tym kontekście można wzmocnić tezę, że dialog w powiązaniu z myślą personalistyczną jest dzisiaj w stanie o wiele lepiej wyjaśnić byt człowieka, a w szczególności jego powołanie do życia wiecznego, niż antropologia teologiczna oparta na pojęciu "nieśmiertelnej z natury" duszy. Dynamiczna dialogiczność jest także bardziej adekwatna do opisu kondycji człowieka od promowanego przez współczesną kulturę indywidualizmu, także sprowadzającego człowieka do zamkniętej w sobie monady⁴⁰.

7. Kierunki rozwoju teologii dialogicznej

Pojęcie dialogu w teologii może mieć szerokie zastosowanie. Można by wyróżnić kilka płaszczyzn dialogu, obejmujących najważniejsze punkty chrześcijańskiego orędzia.

W historii zbawienia Bóg wyraża odwieczną wolę, aby pojednać ze sobą cały świat i – w sposób tylko sobie wiadomy – skierować całe stworzenie ku sobie jako ostatecznemu celowi. Szczególną miłością Bóg obdarza człowieka już w momencie stworzenia. Karl Rahner, pisząc o wyjątkowości związku łączącego człowieka z Bogiem wyrażającego się w kategorii bycia stworzonym, stwierdza, że "stworzenie jest jedynym, niepowtarzalnym i nieporównywalnym sposobem, który nie zakłada innego jako możliwości aktywnego wyjścia-z-samego-siebie, lecz właśnie stwarza tego innego jako innego, zatrzymując go u siebie jako tego, który jest ugruntowany, i w tej samej mierze wyzwalając go do jego własnej samodzielności"41. Łączy się z tym płaszczyzna stworzenia człowieka jako bytu społecznego, mającego żyć, rozwijać się i dążyć do zbawienia nie pojedynczo, lecz we wspólnocie innych ludzi i wśród całego stworzenia ożywionego i nieożywionego. To dialogiczne funkcjonowanie człowieka przejawia się w istnieniu społeczeństw, szczególnie jednak widoczne jest we wspólnocie wierzących. W Kościele dialog międzyludzki zyskuje fundament w wartościach ewangelicznych, przede wszystkim w miłości, mającej ogarniać wszelkie relacje łączące ludzi. Charakterystyczną cechą dialogu obecnego we wspólnocie chrześcijańskiej jest to, że cały Kościół jako wspólnota, a nie tylko jako zbiór jednostek, jest uczestnikiem dialogu z Bogiem.

Myśl dialogiczna w centrum zainteresowania stawia w pewien sposób pomijane dzisiaj jako "nieużyteczne" prawdy wiary. Zarazem umożliwia ona pogłębione badanie problemów uważanych za "użyteczne", takich jak niektóre aspekty antropologii (społeczne funkcjonowanie człowieka, problem nierówności i dyskryminacji w społeczeństwie i we wspólnocie kościelnej, problematyka *gen*-

⁴⁰ Por. J. Wadowski, *Pytania egzystencjalne*, dz. cyt., s. 275.

⁴¹ K. Rahner, *Podstawowy wykład*, dz. cyt., s. 70.

der w konfrontacji z chrześcijańską nauką o człowieku) czy teologiczne ujęcie troski o stworzenie ("eko-teologia"). Wszelkie propozycje zastosowania dialogicznego języka w teologii powinny jednak pozostawać w związku z podstawowym zadaniem Kościoła – głoszeniem Ewangelii. Droga dialogicznie ukierunkowanej teologii (jak w zasadzie teologii w ogóle) winna mieć zawsze ukierunkowanie pastoralne.

Zakończenie – Słowo Boga, słowo człowieka

Dzieje zbawienia to historia Bożego życiodajnego dialogu z człowiekiem. U jego początków znajduje się stworzenie świata i człowieka oraz niezłomna Boża wola zbawienia całego stworzenia (na ile może ono to zbawienie przyjąć) przez pojednanie go ze Stwórcą, co odnosi się zwłaszcza do świata osób ludzkich. Dzieje zbawienia to coś więcej niż tylko historia związków Boga z człowiekiem, którą najkrócej można ukazać jako odchodzenie człowieka i Boże wezwanie do powrotu. Dzieje zbawienia to nieustający dialog złożony z wielkich słów Boga do człowieka i małych słów człowieka do Boga. W centrum tego dialogu jest Słowo, które stało się Ciałem.

Każde Boże słowo to szczególny znak w życiu konkretnych ludzi lub całych narodów, to wydarzenie, zmieniające bieg życia, sprawiające, że wszystko w życiu się zmienia, że to, co było cenne, nagle traci wszelką wartość, a to, co było niczym, co było pogardzane, nagle staje się poszukiwanym skarbem (por. 1 Kor 1,26-29). Boże słowo to wezwanie do nawrócenia, do zmiany życia, do dokonywania właściwych wyborów życiowych, do życia prawdziwymi wartościami. Boże słowo to znak, że życie ludzkie ma swój sens, cel, wartość, nie przemija wraz z tym, co przemijające i doczesne. Jego sensem i przeznaczeniem jest zjednoczenie w wiecznym dialogu z Trójjedynym Bogiem.

Małe ludzkie słowo to błaganie o Boże miłosierdzie, przebaczenie, zapomnienie o złu. Małe ludzkie słowo to prośba o światło, aby człowiek nie gubił się w ciemnościach tego świata, we własnych ciemnościach, w gąszczu fałszywych wartości, półprawd, pozornych dóbr, nieprawdziwych i nieskutecznych rozwiązań. Małe ludzkie słowo to modlitwa o pomocną dłoń, o podtrzymanie na dobrej drodze, o kierowanie wśród pojawiających się niepewności, wątpliwości, rozterek. Małe ludzkie słowo to błaganie o życie dobre na ziemi, lecz ostatecznie o szczęście nieprzemijające, nieulotne, trwałe. Małe ludzkie słowo to modlitwa o to, by Bóg sam stał się treścią i sensem słabego, kruchego ludzkiego życia.

God and Human Beings in a Dialogically Oriented Theology

Summary

The idea of dialogue in philosophical and theological anthropology emphasizes the dignity proper to each human being as a person, and also the human social nature. In the 20th century many humanists rediscovered the idea of interpersonal dialogue. In the philosophical thought this idea is present in the works of Jewish thinkers: Martin Buber, Franz Rosenzweig and Emmanuel Levinas. But the notion of dialogue can also be useful in Christian theological language.

The article looks at the notion of dialogue in the definition of the relationship between God and human beings from the perspective of Christian Personalism. A "dialogically oriented theology" shows the relationship between God and man as a dialogue based on divine grace. The dignity of every human person is rooted in the vocation to dialogue with the persons of the Holy Trinity. This dialogue with God defines human beings in their relation to the world. The dialogue goes far beyond everyday life and finds its fulfillment in eternal dialogue with God and with the community of the redeemed.

Keywords

dialogue, dialogicity, philosophy of dialogue, dialogical theology

Słowa kluczowe

dialog, dialogiczność, filozofia dialogu, teologia dialogiczna

Antoni Swoboda Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny

Kształtowanie samoświadomości moralnej małżonka w nauczaniu św. Augustyna z Hippony

W obecnych czasach wiele osób stawia sobie pytanie, jaki winien być mężczyzna i małżonek w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym, czy wystarczy, by był zdrowy, silny i bogaty. Odpowiedzi na tego typu pytania szukano także w starożytności, tej przed chrześcijaństwem, jak i w chrześcijaństwie pierwszych wieków. W literaturze starożytności niechrześcijańskiej znajduje się wiele świadectw zainteresowania tymi zagadnieniami. Można tu wymienić choćby pisma autorów tej miary, co Platon¹ czy Arystoteles². Trudno w tym miejscu nie wspomnieć żyjącego już na przełomie I i II wieku pisarza starożytnej Grecji, Plutarcha z Cheronei³ autora wielu prac, wśród których na uwagę zasługują *Coniugalia praecepta* i *Vitae parallelae*. Znajdujemy w nich nie tylko pogłębione refleksje na temat małżeństwa, ale także możemy zapoznać się ze wskazaniami odnoszącymi się do małżonków.

Ta tematyka podejmowana była także w środowisku łacińskim, czego przykładem może być twórczość mówcy, stylisty i filozofa Cycerona⁴, autora pracy *De officiis* adresowanej do syna Marka, czy filozofa Seneki⁵, który w swych *Epistulae Morales ad Lucilium* dotyka tematu formacji moralnej mężczyzny.

Również w literaturze okresu wczesnego chrześcijaństwa nie brak wypowiedzi na temat rodziny, żony, męża, ojca czy matki. Pierwsze wzmianki dotyczące tych zagadnień spotykamy już na przykład u należącego do ojców apostolskich Klemensa Rzymskiego⁶. Trudno też nie wspomnieć o Klemensie Aleksandryjskim⁷ i jego *Stromatach*, a zwłaszcza o biskupie Mediolanu, Ambrożym⁸ autorze *De of*-

¹ Platon (427-347 przed Chr.).

² Arystoteles (384-322 przed Chr.).

³ Plutarch z Cheronei (ok. 50-ok. 120).

⁴ Marcus Tullius Cicero (106-43 przed Chr.).

⁵ Lucius Annaeus Seneca (ok. 60 przed Chr.-40 po Chr.).

⁶ Klemens Rzymski pp (92-101).

⁷ Titus Flavius Clemens (†ok. 212).

⁸ Ambrosius Aurelius (333/340-397).

ficiis ministrorum, wzorowanym na stoickim Cyceronie. Wzmianek na te tematy nie brak również u św. Hieronima ze Strydonu⁹, zwłaszcza w jego *Epistolae*.

Do prac każdego z tych przykładowo wymienionych autorów mamy obszerną literaturę, która w różnym stopniu omawia zagadnienia związane z szeroko rozumianym tematem rodziny, dostępną zwłaszcza w "L'Année Philologique" czy "Vox Patrum". Nie brakuje też opracowań o charakterze ogólnym, które z różnych punktów widzenia poruszają tę tematykę. Warto w tym miejscu tytułem przykładu wymienić następujące publikacje: P. Browna, Zmierzch starożytności, w: Historia życia prywatnego, t. 1: Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego, red. P. Veyne (Wrocław – Warszawa – Kraków 1998); F. Adamskiego, Rodzina między sacrum a profanum (Poznań 1987); J. Carcopina, Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa (Warszawa 1960); P. Grimala, Miłość w Rzymie (Warszawa 1990) czy też O. Jurewicza, L. Winniczuk, Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym (Warszawa 1973); L. Winniczuk, Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu (Warszawa 2012); S. Stabryły, Zarys kultury starożytnej Grecji i Rzymu (Warszawa 2007). Godna uwagi jest także książka G. Ceretiego, Matrimonio e indissolubilità (Bologna 1971); M. Kuryłowicza, Prawo i obyczaje w starożytnym Rzymie (Lublin 1994); P. Veyne'a, Cesarstwo Rzymskie, w: Historia życia prywatnego, t. 1: Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego, red. P. Veyne (Wrocław – Warszawa – Kraków 1998). Nie można też nie zauważyć pracy powstałej pod redakcją H. Kowalskiego i M. Kuryłowicza, Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie (Lublin 2005).

Gdy chodzi natomiast o literaturę dotyczącą starożytnej rodziny chrześcijańskiej, także tytułem przykładu wymienić należy takie opracowania, jak: Ch.N. Cochrane'a, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna* (Warszawa 1960); E. Dal Covola, *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa* (Roma 1996); M. Simona, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa* (Warszawa 1991). Godna zauważenia jest też książka, która powstała pod redakcją M. Naldiniego, *Matrimonio e Familia. Testimonianze dei primi secoli* (Fiesole 1996). Nie można też pominąć pracy L. Rossiego, *Morale familiare* (Bologna 1974), a także R. Cantalamessy, *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini. Bilancio di una ricerca* (Milano 1976).

Spośród prac poruszających zagadnienia moralne związane z życiem małżeńskim i rodzinnym godna uwagi jest publikacja S. Longosza, *Prawo rzymskie wobec aborcji*, w: *Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz (Lublin 2005), a także opracowanie pod redakcją F. Drączkowskiego i J. Pałuckiego, *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła* (Lublin 1996).

⁹ Sophronius Eusebius Hieronymus Stridonensis (347-419).

Bez watpienia najwybitniejszym autorem środowiska łacińskiego jest "wielki doktor Kościoła" (magni egregii), biskup Hippony, św. Augustyn¹⁰, który w swych pismach nie tylko poruszał zagadnienia filozoficzne czy teologiczne, ale także nie pomijał tematyki związanej z małżeństwem, rodziną, kobietą i mężczyzną, żoną i mężem. Także i temu ojcu Kościoła, a zwłaszcza podejmowanej przez niego tematyce związanej z rodziną, poświęcono wiele prac. Mamy na myśli nie tylko książkę A. Hammana, Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna (Warszawa 1989) wprowadzającą w środowisko tego ojca Kościoła, ale także monografie dotyczace małżeństwa i rodziny w nauczaniu św. Augustyna, jak na przykład G. Armasa, La morale de saint Agustin (Roma 1962²); L. Rossiego, *Morale familiare* (Bologna 1974); L. Pattrina, *Il ma*trimonio secondo Agostino: contratto, sacramento e casi umani (Milano 1995) czy ostatnio wydaną A. Swobody, Kobieta, żona i matka w pismach św. Augustyna (Poznań 2012). Piszący te słowa jest także autorem kilku artykułów poświęconych tym zagadnieniom tak w odniesieniu do starożytności niechrześcijańskiej, jak i do wczesnego chrześcijaństwa, na przykład: Godność męża w pismach Plutarcha z Cheronei i autorów chrześcijańskich IV w. (Augustyn, Ambroży, Hieronim), "Ateneum Kapłańskie" 549-550 (2000), s. 286-298; Rola męża we wspólnocie małżeńskiej w pismach Plutarcha z Cheronei i autorów chrześcijańskich IV w. (św. Augustyn, św. Ambroży, św. Hieronim), "Poznańskie Studia Teologiczne" 9 (2000), s. 99-129; Ideał męża w pismach Epikteta i Klemensa Aleksandryjskiego, "Ateneum Kapłańskie" 558 (2002), s. 319-332; Rodzina w pismach Ojców Apostolskich, "Collectanea Theologica" 4 (2002), s. 37-48; Wskazania moralno--pastoralne dla małżonków w pismach św. Augustyna, "Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 24 (2004), s. 295-313.

Gromadząc potrzebne materiały do wspomnianej tu naszej książki, nie pomijaliśmy tych wypowiedzi biskupa z Hippony, które dotyczyły małżonka czy ojca. Stąd też w niniejszej pracy, stosując metodę teologiczną, pragniemy przybliżyć jedynie te poglądy św. Augustyna, które związane są przede wszystkim z tematem kształtowania samoświadomości moralnej małżonka. W ten sposób będziemy mogli przekonać się, że dla tego autora istotny jest nie tyle wygląd zewnętrzny, zajmowane stanowisko czy status materialny małżonka, ile jego poziom moralny. Stąd też przedmiotem naszego studium będą następujące pisma biskupa Hippony, w których poruszane jest między innymi to zagadnienie: *Confessiones*¹¹, *Contra duas epistolas Pelagianorum*¹², *Contra Julianum*¹³, *De bono co-*

¹⁰ Aurelius Augustinus (353-430).

¹¹ Św. Augustyn, *Confessiones*, wyd. PL 32, 659-868; CSEL 33, rec. P. Knöll, wyd. pol.: św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982.

¹² Św. Augustyn, *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor*, wyd. PL 44, 549-638; CSEL 60, 423-570.

¹³ Św. Augustyn, *Contra Julianum libri 6*, wyd. PL 44, 641-874, wyd. pol.: św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, PSP 19, z. 1-2.

- niugali¹⁴, De bono viduitatis¹⁵, De civitate Dei¹⁶, De coniugiis adulterinis¹⁷, De continentia¹⁸, De diversis quaestionibus LXXXIII¹⁹, De Genesi ad litteram²⁰, De Genesi ad litteram imperfectus liber²¹, De gratia Christi et de peccato originali²², De nuptiis et concupiscenia²³, De opere monachorum²⁴, De sancta virginitate²⁵, De sermone Domini in monte²⁶, De utilitate credendi²⁷, De vera religione²⁸, Enarrationes in Psalmos²⁹,
- ¹⁴ Św. Augustyn, *De bono coniugali liber unus*, wyd. PL 40, 373-396, CSEL 41, 187-230, rec. I. Zycha, Vindobonae 1900, wyd. pol.: św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, w: tenże, *Antologia pism o małżeństwie i rodzinie*, cz. 1, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1980, również w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 73-116.
- ¹⁵ Św. Augustyn, *De bono viduitatis*, wyd. PL 40, 429-450, CSEL 41, 305-343, wyd. pol.: św. Augustyn, *O doskonałym wdowieństwie*, tłum. T. Gacia, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, dz. cyt., s. 183-222.
- ¹⁶ Św. Augustyn, *De civitate Dei L. XXII*, wyd. PL 41, 13-804; CCL 47-48 (1955); CSEL 40, 1-2, wyd. pol.: św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
- ¹⁷ Św. Augustyn, *De coniugiis adulterinis libri duo*, wyd. PL 40, 451-486, CSEL 41, 347-410, wyd. pol.: św. Augustyn, *Cudzolożne małżeństwa*, tłum. M. Damian (Księga I), M. Cieśluk (Księga II), w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, dz. cyt., s. 223-259.
- ¹⁸ Św. Augustyn, *De continentia liber unus*, wyd. PL 40, 349-372, CSEL 41, 141-183; wyd. pol.: św. Augustyn, *O powściągliwości*, tłum. S. Laskowski, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, dz. cyt., s. 343-390.
- ¹⁹ Św. Augustyn, *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, wyd. PL 40, 11-100; CCL 44A, 11-249.
- ²⁰ Tenże, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, wyd. PL 34, 245-485; CSEL 28, I, wyd. pol.: tenże, *Komentarz słowny do księgi Rodzaju*, tłum. J. Sulowski, w: św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Warszawa 1980, PSP 25.
- ²¹ Tenże, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, wyd. PL 34, 219-246; CSEL 28, I, wyd. pol.: tenże, *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, tłum. J. Sulowski, w: św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, dz. cyt., PSP 25.
 - ²² Tenże, De gratia Christi et de peccato originali, wyd. PL 44, 359-410; CSEL 42, 125-260.
- ²³ Tenże, De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo, wyd. PL 44, 413-474, CSEL 42, 211-319, wyd. pol.: św. Augustyn, Małżeństwo i pożądliwość, Księga 1, tłum. K. Kościelniak, w: Pisma świetego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie, dz. cyt., s. 343-390.
- ²⁴ Św. Augustyn, *De opere monachorum*, wyd. PL 40, 547-558, J. Zycha, CSEL 41, 1900, 531-595, wyd. pol.: św. Augustyn, *O pracy mnichów*, tłum. R. Szaszka, w: tenże, *Pisma monastyczne*, Kraków 2002, Źródła Monastyczne, t. 27, s. 185-267.
- ²⁵ Św. Augustyn, *De sancta virginitate*, wyd. PL 40, 397-428, J. Zycha, CSEL 41, 1900, 235-302, wyd. pol.: *O świętym dziewictwie*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, tłum. R. Bobel (1.1-30.30), H. Bojko (31.31-56.57), Lublin 2003, s. 117-182.
- ²⁶ Św. Augustyn, *De sermone Domini in monte libri duo*, wyd. CSEL 35, Pars VII, 2, *Aurelii Augustini Opera*, wyd. pol.: św. Augustyn, *O kazaniu Pana na górze*, tłum. S. Ryznar, J. Sulowski, PSP 48.
- ²⁷ Św. Augustyn, *De utilitate credendi*, wyd. J. Zycha, CSEL 25, s. 1-48, Wiedeń 1891, wyd. pol.: św. Augustyn, *O pożytku wiary*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1990, t. 54, PSP.
- ²⁸ Tenże, *De vera religione*, wyd. PL 34, 121-172; CSEL 77, rec. G. Green, wyd. pol.: św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptaszyński, w: tenże, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954.
- ²⁹ Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, wyd. PL 66-1900; CC 38-40, ed. E. Dekkers, J. Freipont, wyd. pol.: *Objaśnienia Psalmów*, Ps. 1-36; t. XXXVII: Ps. 36-57, t. XXXVIII; Ps. 58-77,

Epistolae³⁰, Expositio Epistolae ad Galatas³¹, In epistolam Joannis ad Parthos³², In Joannis Evangelium Tractatus³³, Quaestiones in Heptateuchum³⁴, Retractationes³⁵, Sermones³⁶.

Całość opracowania składać się będzie z następujących paragrafów. W pierwszym postaramy się przedstawić przeprowadzoną przez św. Augustyna charakterystykę małżonka. Ukażemy więc wpierw jego przemyślenia na temat wyglądu zewnętrznego, a następnie na temat przymiotów osobistych mężczyzny.

Drugi paragraf poświęcony zostanie zagadnieniu pracy nad sobą, która obejmuje między innymi troskę o dobroć moralną, a zwłaszcza o cnotę czystości i wstrzemięźliwości. Paragraf ten przedstawia również poglądy św. Augustyna na temat pożądliwości i proponowane przez niego sposoby przezwyciężania jej oraz jego zachęty do utrzymywania cnoty.

Na końcu zamieścimy stosowne wnioski.

I. Charakterystyka małżonka

1. Wygląd zewnętrzny

Święty Augustyn był przekonany o tym, że pod względem fizycznym mężczyzna jest silniejszy od kobiety³⁷, zalecał także, by małżonki nie oceniały swych

t. XXXIX; Ps. 78-102, t. XL; Ps. 103-123, t. XLI, Ps. 124-150, thum. J. Sulowski, t. XLII, z. 1: *Indeksy*, Warszawa 1986, t. XLII, z. 2. PSP.

³⁰ Św. Augustyn, *Epistolae*, wyd. PL 33, 61-1094; Augustinus Aurelius, *Opera*. Sect. 2, pars 6: *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, rec. J. Divjak, Vindobonae 1981; wyd. pol.: św. Augustyn, *Listy* [1-75], tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1991. Pozostałe listy cytuję w przekładzie własnym.

³¹ Św. Augustyn, *Expositio Epistolae ad Galatas*, wyd. PL 35, 2105-2148; CSEL 84 (1971) 55-141, rec. J. Divjak.

³² Św. Augustyn, *In Epistolam Joannis ad Parthos Tractatus Decem*, vol. 35, col. 1977-2061; SCh 75, wyd. pol.: św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i pierwszy list Św. Jana*, tłum. W. Szołdrski, W. Kania, Warszawa 1977, PSP 15.

 ³³ Św. Augustyn, *In Joannis Evangelium. Tractatus CXXIV*, wyd. CC 36 Turnhout 1954; PL
 35 1379-1976; wyd. pol.: św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i pierwszy list św. Jana*, tłum.
 W. Szołdrski, Warszawa 1977, PSP 40, t. 1-2.

³⁴ Św. Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum libri VII*, wyd. PL 34, 547-824; J. Zycha CSEL 28/2 (1895), 1-506; J. Fraipont, CCL 33 (1958), s. 1-377; wyd. pol.: św. Augustyn, *Problemy Heptateuchu*, cz. 1, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1990, t. 46; cz. 2, Warszawa 1990, t. 47, PSP.

³⁵ Św. Augustyn, *Retractationes*, wyd. PL 32, 583-656; rec. P. Knöll, CSEL 36, Vindobonae Lipsiae 1902, wyd. pol.: św. Augustyn, *Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979, PSP 22.

³⁶ Św. Augustyn, *Sermones*, wyd. PL 38, 23-1483; 39, 1493-1638; św. Augustyn, *Wybór mów: kazania świąteczne i okolicznościowe*, wyd. pol. J. Jaworski, Warszawa 1973, PSP 12. Mowy znajdujące się poza tym zbiorem cytuję w przekładzie własnym.

³⁷ D. Covi, *Il fondamento ontologico della sessualità umana secondo S. Agostino*, "Laurentianum" 11 (1970), s. 382.

mężów, zwracając uwagę tylko na ich urodę zewnętrzną³⁸. Ta refleksja biskupa Hippony została, naszym zdaniem, bardziej pogłębiona i rozwinięta w innym miejscu, w którym zastanawiał się, co czyni brzydki mężczyzna kochający piękną pannę, a także, co czyni brzydka panna kochająca przystojnego mężczyznę. Próbował też odpowiedzieć na pytanie, czy miłość może uczynić kobietę piękną a mężczyznę przystojnym³⁹.

Nim jednak udzielił odpowiedzi, zauważył, że brzydki mężczyzna, który kocha piękną kobietę, przeglądając się w zwierciadle, musi się rumienić, zwłaszcza gdy porówna się z ukochaną. Wobec tego św. Augustyn postawił kolejne pytanie, czy taki mężczyzna ma czekać, aż stanie się kiedyś piękny. W związku z tym zauważył, że gdyby tak postąpił, to prędzej doczekałby starości, która uczyni go jeszcze brzydszym. Doradził więc, by przestał kochać tę kobietę i myśleć o małżeństwie z nią. Jeśli jednak koniecznie chce wprowadzić ją jako żonę do domu, to winien kochać w niej czystość, a nie zewnętrzne piękno ciała⁴⁰.

Jest to komentarz do informacji pochodzących z przekazów lekarza Soranusa z Efezu (I w.). Mamy tu na myśli dwie wzajemnie się uzupełniające wypowiedzi św. Augustyna. Jedna pochodzi z dzieła *Contra Julianum*, gdzie omawiany ojciec Kościoła na podstawie wiadomości zaczerpniętych od tego lekarza przytacza pewną anegdotę na temat niezbyt urodziwego tyrana Dionizjosa Starszego (430-367 a. Chr.) z Syrakuz, który nie chciał, by żona urodziła mu brzydkie dzieci, wobec czego w czasie stosunku ze swą żoną stawiał przed nią piękne malowidło⁴¹. Druga zaś zawarta jest w *Retractationes* i dotyczy tego samego tematu z tym, że autor, przyznając się do słabej pamięci, przypisuje to postępowanie bliżej nieznanemu z imienia królowi Cypru⁴². W swym komentarzu podkreśla, że Bóg, stwarzając natury, zachowuje prawa, które kierują ich poruszeniami. Wady natomiast, chociaż jako przypadłości tkwią w podmiocie, to jednak przechodzą

³⁸ Św. Augustyn, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 13, 15, PL 44, 422-423. Por. J. Peters, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus*, Paderborn 1918, s. 24.

³⁹ Św. Augustyn, In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem, 9, 9; PL 35, 2051-2052.

⁴⁰ Tenze, In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem, 9, 9; PL 35, 2051-2052.

⁴¹ Tenze, *Contra Julianum*, V, 14, 51; PL 44, 814: "[...] Soranus medicinae auctor nobilissimus scribit, et exemplo confirmat historiae. Nam Dionysium tyrannum narrat, eo quod ipse deformis esset, nec tales habere filios vellet, uxori suae in concubitu formosam proponere solere picturam, cuius pulchritudinem concupiscendo quodam modo raperet, et in prolem quam concipiebat afficiendo transmitteret [...]".

⁴² Tenże, *Retractationes*, II, 62; PL 32, 655: "[...] nomen hominis qui hoc facere solebat, quasi certum posui, cum sit incertum, quia memoria me fefellit. Hoc autem Soranus auctor medicinae scripsit regem Cyprium facere solere, sed nomen eius proprium non expressit". W tym miejscu należy także wspomnieć podobną sytuację opisaną w *Quaestiones in Heptateuchum*, I, 93; PL 34, 572, gdzie biskup Hippony odwołuje się do decyzji lekarza Hippokratesa z Kos (ok. 460-377 przed Chr.), który uratował od kary kobietę, która urodziła piękne dziecko niepodobne ani do niej, ani do męża, ponieważ podczas stosunku spoglądała na wiszący w pomieszczeniu obraz.

z rodziców na synów, jednak nie drogą zewnętrznego przekazywania z jednego przedmiotu na drugi, gdyż jest to niemożliwe⁴³.

2. Przymioty osobiste

Lektura pism biskupa Hippony przynosi nam jednak o wiele więcej informacji na temat przymiotów osobistych mężczyzny i małżonka, aniżeli dotyczących jego wyglądu zewnętrznego. Augustyn podkreśla, że nie chodzi tylko o to, iż mężczyzna kieruje się w swym postępowaniu przede wszystkim kalkulacją rozumową⁴⁴, że winien być mądrym przywódcą rodziny, na co zwracano na przykład uwagę w okresie augustowskim⁴⁵, ale stara się pogłębić swoje obserwacje, udzielając wskazań odnoszących się tak do jego udziału w życiu publicznym, jak i prywatnym⁴⁶.

Wypowiadając się na temat przymiotów osobistych mężczyzny, zauważa nie tylko, że "wielu mężów wybitnych i godnych zajmowało się filozofią, żyjąc w stanie małżeńskim"⁴⁷, ale także podkreśla znaczenie ich kultury osobistej. Potwierdza to na przykład Adalbert G. Hamman, który stwierdza, że biskup Hippony zwłaszcza w swych listach wyrażał się pochwalnie o szefie gabinetu cesarza, Marcellinusie; twierdził, że był to człowiek wielkiej kultury, ekspert w dziedzinie Pisma Świętego, wzorowy ojciec rodziny i święty. Przewodniczył też konferencji w Kartaginie w 411 roku⁴⁸, co – naszym zdaniem – może świadczyć również o zaangażowaniu społecznym tego mężczyzny⁴⁹.

Zdaniem naszego autora, na pochwałę zasługiwały także otwartość i uczuciowość. Człowiekiem obdarzonym takimi przymiotami był ojciec przyszłego

⁴³ Św. Augustyn, *Contra Julianum*, V, 14, 51; PL 44, 813.

⁴⁴ A. Milewska, *Monika jako ideał matki i żony przedstawiony w* "Wyznaniach" Św. Augustyna, Bydgoszcz 1999, s. 232.

⁴⁵ W literaturze przyjmuje się, że ten okres obejmował lata 31 przed Chr.-14 po Chr. Por. J. Jundziłł, *Typy małżeństw a wychowanie dziecka w rodzinie rzymskiej*, w: *Rodzina w starożytnym Rzymie*, red. tenże, Bydgoszcz 1993, s. 78. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres augustowski*, Warszawa 1990; S. Stabryła, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2002, s. 358-415.

⁴⁶ Św. Augustyn, In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem, 8, 1; PL 35, 2036.

⁴⁷ Tenże, *Confessiones*, VI, 11, 19, PL 32, 729: "Multi magni viri et imitatione dignissimi, sapientiae studio cum coniugibus dediti fuerunt". Por. G. Bardy, Święty Augustyn. Człowiek i dzieło, Warszawa 1955, s. 79.

⁴⁸ Tytułem przykładu można wymienić takie listy św. Augustyna, jak: *Epistolae*, 133 PL 33, 509; 134 PL 33, 511; 138 PL 33, 525; 139 PL 33, 535; 143 PL 33, 585; 166 PL 33, 720; 169 PL 33, 742; Por. G.A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 223. Na temat tej konferencji por. *Acta Synodalia ann. 381-431*, w: *Synodi et Collectiones Legum*, Kraków 2010, ŹMT 52, red. A. Baron, H. Pietras, vol. IV, s. 185*-192*.

⁴⁹ A.G. Hamman, *Życie codzienne*..., dz. cyt. s. 100-101; J. Jundziłł, *Typy małżeństw*..., dz. cyt., s. 74-75.

biskupa Hippony⁵⁰, który, jak możemy się przekonać, starał się pozytywnie ocenić jego dobre serce⁵¹ i posłuszeństwo okazywane matce⁵².

We wspomnianej pracy A.G. Hamman charakteryzuje ojca św. Augustyna jako człowieka nieśmiałego, a cecha ta była – jego zdaniem – spowodowana ubóstwem materialnym. Wskutek tego krępował się występować publicznie, a także witać swego patrona⁵³. Mimo to był na tyle ambitny, że postanowił wysłać swego syna na dalsze studia do Kartaginy⁵⁴.

Zdaniem biskupa Hippony, małżonek winien odznaczać się także umiarkowaniem i skromnością w mowie i milczeniu, w pracy i w spoczynku⁵⁵. Myśl tę uzupełnia stwierdzenie, że żony nie powinny kochać mężów dlatego, że pochodzą oni ze szlachetnego rodu (*genere nobiles*), są bogaci (*divites*), ambitni (*sublimes*), ciałem godni miłości (*carne amabiles*), ale że są oni skromni (*pudici*) i dobrzy (*boni*)⁵⁶. Przykładem jest Pinianus, mąż Melanii Młodszej, który pragnąc wieść życie doskonałe, wyzbył się swych dóbr materialnych⁵⁷.

Przytoczone w tym paragrafie przykłady postępowania mężczyzny i małżonka wskazują w naszym przekonaniu przede wszystkim na fundamentalne znaczenie miłości w życiu człowieka. Analizując treść przykazania miłości Boga i bliźniego (Mt 22,35-40; Mk 12,28-31; Łk 10,25-27; Pwt 6,5; Kpł 19,18), nasz autor formułuje klasyczną doktrynę o porządku miłości. Zauważa bowiem, że w tym przykazaniu człowiek znajduje trzy przedmioty miłości, a mianowicie miłość Boga, siebie samego i bliźniego. Zdaniem autora, ten, kto miłuje Boga, nie popełnia błędu, miłując siebie samego. Oznacza to więc, że człowiek winien pomagać w miłowaniu Boga bliźniemu, którego z kolei winien kochać jak siebie samego. Stąd też mąż i ojciec powinien świadczyć pomoc żonie, dzieciom, swym domownikom oraz w miarę możliwości innym ludziom, spodziewając się, w razie potrzeby, takiej pomocy od bliźniego dla siebie. Dzięki temu będzie zachowywał pokój z każdym człowiekiem, co polega na praktykowaniu uporządkowanej zgody, a więc nieszkodzeniu nikomu i pomaganiu zawsze, gdy jest to

⁵⁰ A. Trapè, Święty Augustyn. Człowiek duszpasterz mistyk, Warszawa 1987, s. 24.

⁵¹ Św. Augustyn, *Confessiones*, IX, 9, 19, PL 32, 772. Por. G. Bardy, Święty Augustyn..., dz. cyt., s. 30.

⁵² Św. Augustyn, *Confessiones*, IX, 9, 20; PL 32, 773. Por. E. Giannarelli, *La donna nella famiglia cristiana secondo i Padri*, w: AA. VV., *Matrimonio e famiglia. Testimonianze dei primi secoli*, red. M. Naldini, Fiesole 1996, s. 169.

⁵³ G.A. Hamman, *Życie codzienne*..., dz. cyt., s. 100.

⁵⁴ Św. Augustyn, *Confessiones*, II, 3, 5; PL 32, 677: "[...] animositate magis quam opibus patris [...]". Por. Ch.N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, Warszawa 1960, s. 379.

⁵⁵ Św. Augustyn, *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem*, 8, 1; PL 35, 2036.

⁵⁶ Tenze, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 13, 15; PL 44, 423. Por. J. Peters, *Die Ehe nach der Lehre...*, dz. cyt., s. 24.

⁵⁷ Św. Augustyn, *Epistolae*, 124, 1-2; PL 33, 471-473. Por. G. Bardy, *Święty Augustyn...*, dz. cyt., s. 245; G.A. Hamman, *Życie codzienne...*, dz. cyt., s. 353, 355.

możliwe⁵⁸. Pierwszą więc, zdaniem autora, powinnością małżonka jest troska o swych najbliższych, "gdyż do ich wspomagania ma człowiek dogodniejszą i łatwiejszą sposobność wynikającą z naturalnego porządku lub z samego złączenia w ludzką społeczność"⁵⁹.

Do zachowania właściwej hierarchii wartości potrzebny jest także odpowiedni stosunek do dóbr materialnych. Nie dziwi więc, że św. Augustyn pochwalał u mężczyzn cnotę ubóstwa (*paupertas*)⁶⁰ oraz troskę o biednych⁶¹.

Lektura pism naszego autora pozwala również zauważyć, że dobry małżonek nie tylko, jak pewien starzec o imieniu Florencjusz, troszczy się o siebie samego⁶², lecz także nie zaniedbuje starania o swych najbliższych. Biskup Hippony bowiem, opierając się na nauczaniu św. Pawła (1 Kor 7,33), stwierdza, że ten, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, jak się przypodobać żonie⁶³. Myśl tę uzupełnia kolejna wypowiedź, w której św. Augustyn pochwala postawę mężczyzny, który dba o swój dom. Wyrazem tego jest zarówno podejmowana przez niego praca, z której często powraca zmęczony późno do domu⁶⁴, jak i życzliwa⁶⁵ troska o dom zbudowany własnym wysiłkiem oraz jego najbliższe otoczenie⁶⁶, w którym pragnie z radością przebywać i odpoczywać po pracy⁶⁷. Ta myśl obecna jest także w innych pismach naszego autora. Zauważa on bowiem, że żonaty mężczyzna, zwłaszcza gdy przebywa daleko od domu, nie przestaje się interesować dobrem żony i swych dzieci, a zwłaszcza ich stanem zdrowia oraz tym, co czynią podczas jego nieobecności⁶⁸.

⁵⁸ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIX, 14; PL 41, 643: "[...] id est ordinata concordia: cuius hic ordo est, primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit".

⁵⁹ Tenze, *De civitate Dei*, XIX, 14; PL 41, 643: "Primitus ergo inest ei suorum cura: ad eos quippe habet opportuniorem facilioremque aditum consulendi, vel naturae ordine, vel ipsius societatis humanae". Por. G. Armas, *Hacia una ética agustiniana del hogar*, "Augustinus" 3 (1958), s. 473.

⁶⁰ Św. Augustyn, Enarrationes in Psalmos, 40, 5; PL 36, 458.

⁶¹ Tenze, *De sermone Domini in monte*, II, 2, 7; PL 34, 1272; tenze, *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem*, 8, 1; PL 35, 2036.

⁶² Tenże, De civitate Dei, XXII, 8, 9; PL 41, 766.

⁶³ Tenże, De sancta virginitate, 22, 22; PL 40, 407.

⁶⁴ Tenże, Enarrationes in Psalmos, 40, 5; PL 36, 458. Por. G. Armas, Hacia una ética agustiniana del hogar. Amor de la esposa al marido, "Augustinus" 4 (1959), s. 527; G.A. Hamman, Życie codzienne..., dz. cyt., s. 101.

⁶⁵ Św. Augustyn, In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem, 8, 1; PL 35, 2036.

⁶⁶ Tenże, *Enarrationes in Psalmos*, 40, 5; PL 36, 458: "[...] acquiescit [...] in praediolo suo, in novella manibus suis consita, in aedificio aliquo suo studio fabricato [...]".

⁶⁷ Tenże, *Enarrationes in Psalmos*, 35, 5; PL 36, 344: "[...] quomodo quisque fatigatus negotiis foris, currit ad domum suam ut ibi requiescat, et dat operam cito finire negotia quae foris sunt, et tollere se ad requiem in domum suam". Por. N. Blázquez, *Feminismo agustiniano*, "Augustinus" 27 (1982), s. 51.

⁶⁸ Św. Augustyn, *De utilitate credendi*, 9, 22; PL 42, 80: "[...] ad hominem pertinere coniugem ac liberos et eorum salutem; si quispiam peregre positus, quemadmodum valeant ac sese agant sua conjux ac liberi, omnes advenientes sedulo percontetur, magna utique ducitur cupiditate no-

Święty Augustyn pochwalał również troskę męża o utrzymanie należytego pokoju w domu, czego przykładem może być postępowanie Patrycjusza, ojca przyszłego biskupa Hippony, który posłuszny swej matce, dbał o dyscyplinę i dobre stosunki rodzinne, nie wahał się więc stosować nawet chłosty wobec winnych jego zakłócenia⁶⁹. Nasz autor przestrzegał przed dominacją żony nad męzem. Taki pokój nazywał przewrotnym (pax perversa). Właściwą relacją jest, zdaniem autora, podporządkowanie żony mężowi, co rodzi prawy pokój (pax recta)⁷⁰. Myśl ta kontynuowana jest także w innym miejscu, gdzie nasz autor uczył, że rozkazuja ci, którzy troszcza się o innych. Tak czyni maż wobec żony, rozkazują rodzice dzieciom, panowie sługom. Słuchają z kolei ci, którzy są przedmiotem troski: żony mężów, dzieci rodziców, słudzy swych panów. Kontynuując tę myśl na podstawie Pisma Świętego, zaznaczył, że w domu człowieka sprawiedliwego żyjącego z wiary (Ha 2,4; Ga 3,11), a będącego jeszcze daleko od państwa niebieskiego, ci, którzy rozkazują, w istocie służą tym, którym wydają rozkazy (Łk 22,26-27; J 13,16-17). Rozkazują nie z żądzy panowania, ale z obowiązku pomagania, nie z władczej wyniosłości, ale z powodu pieczołowitości⁷¹. Warunkiem jednak istnienia takiego właśnie pokoju jest, jak czytamy w innym miejscu, podporządkowanie się z kolei męża, jak możemy domyślać się z kontekstu, Bogu⁷². Te refleksje uzupełnia zachęta, by mężowie nie tylko miłowali swe żony, dzieci, służbę i przyjaciół, ale pragnęli przebywania przy nich i czynili wszystko, by podczas zajęć domowych panował pokój⁷³.

Święty Augustyn był przekonany, że tak rozumiane i stosowane przykazanie miłości Boga, siebie samego i bliźniego oraz troska o pokój w domu wpływają na relacje panujące w państwie. Potwierdza to jego wypowiedź, z której wynika, że dom człowieka winien być zaczątkiem lub cząstką państwa⁷⁴, ponieważ od tego, czy w nim panuje pokój, zależy pokój państwa. W ten sposób "uporządkowana zgoda domowników co do rozkazywania i posłuchu, zmierza do uporządkowanej zgody obywateli co do rozkazywania i posłuchu"⁷⁵. Wobec tego ojciec

scendi [...]"; tenże, Sermo, 51, 21; PL 38, 345. Por. G. Armas, Hacia una ética agustiniana del hogar, "Augustinus" 3 (1958), s. 473.

⁶⁹ Św. Augustyn, *Confessiones*, IX, 9, 20; PL 32, 773; por. G. Bardy, *Święty Augustyn...*, dz. cyt., s. 31; E. Giannarelli, *La donna nella famiglia...*, dz. cyt., s. 169.

⁷⁰ Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, 143, 6; PL 37, 1860; tenże, *De vera religione*, 41, 78; PL 34, 157. Por. N. Blázquez, *Feminismo...*, dz. cyt., s. 9.

⁷¹ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIX, 14; PL 41, 642-643. Por. G. Armas, *Hacia una ética agustiniana del hogar*, "Augustinus" 3 (1958), s. 473.

⁷² Św. Augustyn, Enarrationes in Psalmos, 143, 6; PL 37, 1860.

⁷³ Tenże, *Enarrationes in Psalmos*, 147, 15; PL 37, 1924: "Hanc quam nominatam sic amatis et diligitis, ipsam sectamini, ipsam desiderate; ipsam in domo, ipsam in negotio, ipsam in uxoribus, ipsam in filiis, ipsam in servis, ipsam in amicis, ipsam in inimicis diligite".

⁷⁴ Tenże, *De civitate Dei*, XIX, 16; PL 41, 645: "Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis [...]".

⁷⁵ Tenże, De civitate Dei, XIX, 16; PL 41, 645: "[...] omne autem initium ad aliquem sui ge-

rodziny winien z prawa uznanego przez państwo czerpać zasady, według których "kierować ma swym domem tak, iżby ten zostawał w zgodzie z pokojem tegoż państwa"⁷⁶. Nasz autor chwali chrześcijańską postawę wielu mężów, żon, dzieci, wyrażającą się tym, że nie są oni wrogami państwa⁷⁷.

Wśród przymiotów osobistych mężczyzny wymieniona została także pokora⁷⁸ oraz bezinteresowna miłość nie tylko do własnej małżonki⁷⁹, ale przede wszystkim do ojczyzny.

Biskup Hippony przypomniał też, że ojciec i mąż winien wzbudzać zarówno lęk, jak i miłość⁸⁰. Dobry mąż nie tylko darzy miłością, ale poprzez swoje postępowanie zachęca do tego, by być miłowanym.

II. Praca nad sobą

1. Troska o dobro moralne

Analizując nauczanie św. Augustyna dotyczące małżonka, możemy przekonać się, że podkreślał on również konieczność pracy nad sobą. Wskazuje na to jego stwierdzenie, że ozdobą chrześcijan i chrześcijanek są między innymi "dobre obyczaje"⁸¹. Myśl tę nasz autor pogłębia w innym miejscu, pisząc, że żona powinna kochać swego męża między innymi za to, że jest on dobrym człowiekiem⁸². Hamman zwraca uwagę na to, że świadectwem tego, iż często tak było, są zachowane stele i nagrobne epitafia upamiętniające drogich i pełnych godności mężów⁸³.

Z kolejnych wypowiedzi biskupa Hippony wynika, że chodzi tu przede wszystkim o dobro w znaczeniu moralnym. Przykładem jest jedna z *Mów* św.

neris finem, et omnis pars ad universi, cuius pars est, integritatem refertur: satis apparet esse consequens, ut ad pacem civicam pax domestica referatur, id est, ut ordinata imperandi obediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi obediendique concordiam civium".

⁷⁶ Tenże, *De civitate Dei*, XIX, 16; PL 41, 645: "Ita fit, ut ex lege civitatis praecepta sumere patremfamilias oporteat, quibus domum suam sic regat, ut sit paci accommodata civitatis". W naszym przekonaniu jest to możliwe pod warunkiem, że prawodawstwo państwowe pozostaje w zgodzie z prawem Bożym.

⁷⁷ Św. Augustyn, *Epistolae*, 138, 2, 15; PL 33, 532: "[...] non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperetur, salutem esse reipublicae". Por. A. Trapè, Święty Augustyn..., dz. cyt., s. 228.

⁷⁸ Tenże, De sancta virginitate, 51, 52; PL 40, 426.

⁷⁹ Tenże, *Enarrationes in Psalmos*, 55, 17; PL 36, 658. Por. A. Trapè, *Święty Augustyn...*, dz. cyt., s. 291.

⁸⁰ Św. Augustyn, Enarrationes in Psalmos, 118, (31) 3; PL 37, 1592.

⁸¹ Tenże, *Epistolae*, 245, 1; PL 33, 1060: "Nam verus ornatus maxime Christianorum et Christianarum [...] mores boni sunt".

⁸² Tenże, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 13, 15, PL 44, 422-423. Por. J. Peters, *Die Ehe nach der Lehre...*, dz. cyt., s. 24.

⁸³ G.A. Hamman, Życie codzienne..., dz. cyt., s. 87.

Augustyna, który w kontekście nauki o związku Kościoła z Chrystusem, Oblubienicy z Oblubieńcem, zauważa, że Głowa musi mieć godne siebie ciało. Wypowiadając te słowa, autor pośrednio wskazuje na to, że skoro tak wielki Mąż (Chrystus) musi mieć godną siebie Małżonkę (Kościół), to analogiczna relacja musi zachodzić także pomiędzy mężem i żoną⁸⁴. Dzieląc się tymi przemyśleniami, św. Augustyn zdawał sobie sprawę z tego, "że dobra żona może być pod władzą męża dobrego, zła żona pod władzą złego lub dobrego, dobra pod władzą złego"⁸⁵. Z tego więc powodu zachęcał na przykład adresata listu, Bonifacjusza, by będąc mężem, unikał zła, na co zwracano uwagę także w starożytności niechrześcijańskiej⁸⁶, a za popełnione, czynił pokutę⁸⁷. Stąd w innym miejscu, wykorzystując grę słów (*vir/virilis*), uczył, że godność mężczyzny nie polega na "swobodzie grzeszenia"⁸⁸. Podobną myśl zawarł także w jednym z listów, gdzie podkreślił, że przedstawicielka słabszej płci nie może być silniejsza od mężczyzny (*vir*), który winien charakteryzować się cnotami (*virtutes*)⁸⁹.

Dzieląc się tymi przemyśleniami, nie tylko zachęcał do unikania zła, ale także wskazywał kierunki i pola pracy nad sobą. Przypominał, że mąż winien starać się wypracować cnoty⁹⁰, których będzie przykładem dla swej żony⁹¹. Przewyższając ją nawet w posiadanych cnotach⁹², stanie się dla niej duchowym wsparciem⁹³ i przewodnikiem (*dux*)⁹⁴, którego będzie starała się naśladować⁹⁵. Ponieważ wszystkie cnoty, jak czytamy, "także te, których narzędziem jest ciało, mają swe siedlisko w duszy", stąd też, jak wynika to z postawionego przez niego pytania, nie można uważać ciała za czyste, skoro "duch dopuszcza się nierządu (*fornicatur*) wobec Boga"⁹⁶. Myśl ta obecna jest także w innej wypowiedzi, w której

⁸⁴ Św. Augustyn, Sermones, 341, 11, 13; PL 39, 1500.

⁸⁵ Tenże, *Contra Julianum*, VI, 20, 64, PL 44, 862: "Nonne uxor subditur viro, et bono bona, et malo mala, et bono mala, et malo bona?"

⁸⁶ J. Jundziłł, Typy małżeństw..., dz. cyt., s. 78.

⁸⁷ Św. Augustyn, Epistolae, 220, 5; PL 33, 994.

⁸⁸ Tenże, *De coniugiis adulterinis*, II, 20, 22; PL 40, 486: "Unde istos qui virilem excellentiam non putant nisi peccandi licentiam [...]".

⁸⁹ Tenże, *Epistolae*, 127, 9, PL 33, 487.

⁹⁰ Tenze, Sermones, 332, 4; PL 38, 1463. Por. L. Anné, La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église Latine jusqu'au VI^e siècle, "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 12 (1935), s. 522.

⁹¹ Św. Augustyn, *De coniugiis adulterinis*, II, 8, 7; PL 40, 475. Por. A. Eckmann, *Wprowadzenie*, w: *Pisma świetego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, dz. cyt., s. 30.

⁹² Św. Augustyn, *Sermones*, 9, 3, 3, PL 38, 77: ,,[...] et cum debeas in virtute praecedere uxorem [...]". Por. L. Anné, *La conclusion du mariage...*, dz. cyt., s. 522.

⁹³ J. Jundziłł, *Ideał żony i matki w* "Wyznaniach" św. Augustyna a klasyczne wzorce rzymskie, "Vox Patrum" 15 (1988), s. 825.

⁹⁴ Św. Augustyn, *De coniugiis adulterinis*, II, 8, 7; PL 40, 475.

⁹⁵ Tenże, Sermones, 9, 3, 3, PL 38, 77.

⁹⁶ Tenze, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 4, 5; PL 44, 416: "Cum enim virtus sit pudicitia, cui vitium contrarium est impudicitia, omnesque virtutes etiam quae per corpus operantur, in animo

Augustyn podał przykład postępowania pewnego mężczyzny, który, jak czytamy, darzył swych rodziców należną czcią, zachowywał czystość (*castitas*) i wstrzemięźliwość (*continentiam*) od pożycia małżeńskiego, ale nie zachował poprawnej wiary katolickiej. Taki człowiek, jak zauważył św. Augustyn, zostanie po tym życiu potępiony⁹⁷.

W świetle tych wypowiedzi rodzi się więc pytanie, jakie cnoty mężczyzny szczególnie chwalił interesujący nas tutaj ojciec Kościoła.

1.1. Troska o cnotę czystości

Lektura jego pism pokazuje, że bardzo bliska mu była cnota czystości małżeńskiej. Zaliczał ją do darów Bożych⁹⁸, które przybliżają człowieka do Niego⁹⁹. W jego przekonaniu pomaga ona w utrzymaniu dyscypliny w pożyciu małżeńskim, a także zapewnia godziwe zadowolenie¹⁰⁰. Zapewne z tego względu i biorąc pod uwagę nauczanie św. Pawła, głosił, że mąż powinien odznaczać się omawianą cnotą, ponieważ jest głową żony (1 Kor 11,3)101. Dlatego też w trosce o czystość małżeńska zalecał, by mężczyzna godziwie zawierał małżeństwo, chociaż, jak podkreślił, niektóre osoby wstydzą się z tego powodu. Innymi słowy, jak przekonuje biskup, człowiek chętnie znosi obecność świadków, gdy gniewa się na drugiego człowieka, aniżeli "spojrzenie choćby jednej osoby wtedy, gdy godziwie łączy się ze swą żoną"102. Podkreślał przy tym, że żaden mąż, nawet grzeszny, nie chce, by jego żoną była kobieta cudzołożna¹⁰³. Uzupełnieniem tej myśli może być także stwierdzenie autora, który – opierając się na nauczaniu św. Pawła (Ef 5,23) – zauważa, że maż, będąc głową żony, winien być tym, który jej przewodzi. Z tego też tytułu powinien wystrzegać się dawania swym postępowaniem małżonce złego przykładu do naśladowania¹⁰⁴.

habitent; quomodo vera ratione pudicum corpus asseritur, quando a vero Deo ipse animus fornicatur?"

 $^{^{97}}$ Tenze, Contra duas epistolas Pelagianorum, III, 5, 14; PL 44, 598: "[...] de hac vita damnandus abscedat [...]".

 $^{^{98}}$ Tenze, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 3, 3; PL 44, 415: "Ecce et hoc donum esse dixit a Deo".

⁹⁹ Tenże, De bono viduitatis, 17, 21; PL 40, 444. Por. J. Salij, Święty Augustyn o godności plci, "W Drodze" 8 (1975), s. 45.

¹⁰⁰ Św. Augustyn, *Contra Julianum*, IV, 2, 6; PL 44, 738: "Sed ego pro ipsa pudicitia coniugali dixi rogandum Deum [...]".

¹⁰¹ Tenże, *De coniugiis adulterinis*, II, 2, 2; PL 40, 472. Por. J. Salij, Święty Augustyn..., dz. cvt., s. 47.

¹⁰² Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV, 19; PL 41, 427: "[...] magisque fert homo spectantium multitudinem, quando injuste irascitur homini, quam vel unius aspectum et quando iuste miscetur uxori"

¹⁰³ Tenże, De nuptiis et concupiscentia, I, 17, 19; PL 44, 424.

¹⁰⁴ Tenże, *De coniugiis adulterinis*, II, 8, 7, PL 40, 475. Por. J. Salij, Święty Augustyn..., dz. cyt., s. 47.

Stawiając za wzór św. Józefa¹⁰⁵, św. Augustyn pochwalał tych, którzy w pożyciu małżeńskim dochowują cnoty czystości (*pudicitia coniugalis*)¹⁰⁶, na przykład Scypiona Nazyka¹⁰⁷ czy Waleriusza¹⁰⁸, adresata *De nuptiis et concupiscentia*. Zdaniem autora, cnota ta jest dobrem człowieka, który ją osiągnął, ale też darem Bożym¹⁰⁹ i powinnością¹¹⁰. Dochowujący bowiem czystości małżonkowie, jak podkreśla to św. Augustyn w polemice ze zwolennikami Pelagiusza, pragnęliby, gdyby mogli, płodzić dzieci, kierując się wolą, a nie lubieżną przyjemnością (*pruriente voluptate*)¹¹¹. Mając to na uwadze, biskup Hippony w innym miejscu przypomniał, że ci, którzy nie dochowują czystości (*castitas*), nie mogą przystępować do Komunii św.¹¹², nazywał ich też "zabójcami czystości" (*homicida castitatis*)¹¹³. Zastanawiał się także, dlaczego mąż pragnie zniszczyć u cudzej żony to, co kocha u swojej. Odpowiadając na tak postawione pytanie, podkreślił, że winien on bardziej kochać czystość niż ciało swej żony. Kontynuując refleksję na ten temat, zauważył, że nikczemne jest myślenie (*sordida cogitatio*) tych, którzy przyznają, że kochają bardziej ciało niż czystość¹¹⁴.

Autor wyraził również przekonanie, że w gruncie rzeczy mąż kocha jednak bardziej czystość (*pudicitiam*) niż ciało, o czym świadczy jego stosunek do własnej córki. Pragnie bowiem, by jego córka zachowywała czystość. Jak dobitnie podkreśla autor, z tego względu mąż i ojciec winien kochać w sobie to, co kocha u swej córki, winien to także kochać u cudzej żony, ponieważ jego córka będzie kiedyś czyjąś żoną. To umiłowanie czystości i pokonywanie słabości w sobie samym¹¹⁵ stanie się zasługą na życie wieczne. Tę refleksję autor kończy stwierdzeniem, z którego wynika, że miłość do cudzej żony – w przeciwieństwie do czystości – nie jest wieczna¹¹⁶.

Nasz autor nie tylko miał świadomość, iż dochowanie czystości małżeńskiej sprawia trudność niejednemu człowiekowi¹¹⁷, ale był zdania, że namiętności na-

¹⁰⁵ Św. Augustyn, Sermones, 343, 6; PL 39, 1509.

¹⁰⁶ Tenże, *Epistolae*, 151, 8; PL 33, 650; tenże, *Sermones*, 343, 6; PL 39, 1509.

¹⁰⁷ Tenże, *De civitate Dei*, II, 5, PL 41, 51; Publius Cornelius Scipio Nasica Corculum był w roku 162 przed Chr. konsulem. Zmarł w 147 roku przed Chr.

¹⁰⁸ Św. Augustyn, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 2, 2; PL 44, 414: "[...] magna tibi est observantia pudicitiae coniugalis [...]". Por. A. Eckmann, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁰⁹ Św. Augustyn, *Epistolae*, 200, 3; PL 33, 926.

¹¹⁰ Tamże, 220, 12; PL 33, 997.

¹¹¹ Tenże, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 31, 53; PL 44, 468: "[...] casti sentiunt, qui procul dubio mallent, si possent, iubente voluntate quam pruriente voluptate filios seminare".

¹¹² Tamże, 132, 4, 4; PL 38, 336: "Quicumque non servatis castitatem, nolite accedere ad illum panem [...]".

¹¹³ Tenże, Sermones, 343, 7; PL 39, 1509.

¹¹⁴ Tamże, 343, 7; PL 39, 1510.

¹¹⁵ N. Blázquez, Feminismo..., dz. cyt., s. 41.

¹¹⁶ Św. Augustyn, Sermones, 343, 7; PL 39, 1509-1510.

¹¹⁷ Tenże, De bono coniugali, 15; PL 40, 385.

leży hamować siłą za pomocą łaski, której Bóg udziela ludziom¹¹⁸, oraz dobrego postępowania¹¹⁹. Stąd też zachęcał, by o tę cnotę się modlić¹²⁰, praktykując równocześnie post i jałmużnę¹²¹, która polega nie tyle na dzieleniu się tym, co zbywa, ile na przykład na motywowanym miłością przebaczeniu komuś, kto obraził¹²².

1.2. Troska o cnotę wstrzemięźliwości

Biskup Hippony z uznaniem wypowiadał się o niektórych katechumenach¹²³ oraz o tych małżonkach, którzy postanowili żyć w braterskiej i siostrzanej więzi bez współżycia cielesnego, co – jego zdaniem – w małżeństwie chrześcijan jest "najwznioślejsze i najwyższe"¹²⁴, służy bowiem dochowaniu wielkiego dobra, jakim jest boski dar wstrzemięźliwości¹²⁵ (*continentia*)¹²⁶, którą autor stawiał wyżej niż czystość małżeńską¹²⁷. Potwierdzenie tego znajdujemy także w stwierdzeniu, że "dobry chrześcijanin miłuje w jednej niewieście Boże stworzenie, dla którego pragnie przemiany i odnowienia, a nienawidzi połączenia i zbliżenia zniszczalnego i śmiertelnego". Kontynuując tę myśl, podkreślił, że oznacza to, iż małżonek "miłuje w niej to, co jest człowiekiem, nienawidzi tego, co w niej jest tylko żoną"¹²⁸. Stąd wydaje się zrozumiałe, że nie tylko pochwalał tych mężów, którzy potrafią przestrzegać tego, czego wymagają od swych żon, ale także odnosił się do tych, którzy ślubowali wstrzemięźliwość¹²⁹. Ta refleksja obecna jest

¹¹⁸ Tenże, Contra Julianum, III, 21, 49; PL 44, 727.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tenże, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 3, 3; PL 44,415; tenże, *Contra Julianum*, III, 21, 43; PL 44, 724.

¹²¹ Tenże, *Sermo*, 9, 11, 17; PL 38, 88; tamże: 388; PL 39, 1700-1702; 389; PL 39, 1702-1705.

¹²² Tamże, 388; PL 39, 1700-1702; tamże: 389; PL 39, 1702-1705 (mowy wątpliwe). Por. J. Peters, *Die Ehe nach der Lehre...*, dz. cyt., s. 17.

¹²³ Św. Augustyn, In Joannis Evangelium Tractatus CXXIV, 4, 13; PL 35, 1411.

¹²⁴ Tenze, *De sermone Domini in monte*, I, 15, 42; PL 34, 1250: "[...] habens uxorem tanquam non habens, quod est in coniugio Christianorum excellentissimum atque sublime [...]".

¹²⁵ Tenże, De bono viduitatis, 17, 21; PL 40, 444.

¹²⁶ Tenże, *Epistolae*, 262, 9; PL 33, 1080-1081; tamże: 262, 10; PL 33, 1081: "[...] magnum continentiae bonum [...]"; 262, 11; PL 33, 1081-1082.

¹²⁷ Tenże, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 3, 3; PL 44, 415: "[...] etsi inferius quam illa continentia [...]".

¹²⁸ Tenże, *De sermone Domioni in monte*, I, 15, 41; PL 34, 1250: "Sic invenitur bonus christianus diligere in una femina creaturam Dei, quam reformari et renovari desiderat; odisse autem coniunctionem copulationemque corruptibilem atque mortalem: hoc est, diligere in ea quod homo est, odisse quod uxor est". Por. M. Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg 1954, s. 32.

¹²⁹ Św. Augustyn, *Sermones*, 132, 4, 4; PL 38, 336: "Congratulantur enim qui sciunt servare coniugibus, quod a coniugibus exigunt; qui sciunt servare omni modo continentiam, si hanc Deo voverunt [...]".

również w innym miejscu, gdzie nasz autor przyznał, że niektórzy małżonkowie żyją we wstrzemięźliwości, nie szukając owocu ciała i nie wymagając od siebie spłacania długu pożądliwości cielesnej, lecz zachowując miłość małżeńską, nie łączą się cieleśnie, a sercem¹³⁰.

Warto dodać, że biskup Hippony cnotę wstrzemięźliwości porównywał także z cnotą mądrości (*sapientia*). Uważał, że mądrość daje człowiekowi poznanie Boga, a dzięki powściągliwości człowiek nie upodabnia się do tego świata. Wyposażony w te cnoty człowiek staje się sprawiedliwy i doskonały¹³¹.

Zagadnienie wstrzemieźliwości w małżeństwie św. Augustyn rozpatrywał także w aspekcie ascetyczno-eschatologicznym. W jego przekonaniu w raju człowiek będzie żył jak aniołowie (Mt 22,30). Ten stan antycypuje już tu, na ziemi, życie we wstrzemięźliwości¹³², która poskramia i powstrzymuje żądze, pragnie nieśmiertelnego dobra, do którego dąży człowiek, odrzuca zło, z którym istota ludzka w swej śmiertelności walczy. Wstrzemięźliwość w przekonaniu naszego autora jest miłośniczką dobra, a wrogiem zła, dąży do piękna, a unika brzydoty. W życiu doczesnym tego rodzaju dobro można osiągnąć wtedy, gdy nie przyzwala się na żądzę. Dobro to osiąga doskonałość, wtedy gdy ustanie żądza¹³³. W wieczności bowiem ciało nie będzie pożądało przeciw duchowi ani duch przeciw ciału, zakończy się walka, w człowieku pogodzą się obydwie jego natury, nie będzie niczego cielesnego, a ciało będzie duchowe¹³⁴. Tak więc według naszego autora bardziej szczęśliwe są te małżeństwa, które po bezdzietnym pożyciu czy też, wyrzekłszy się potomstwa ziemskiego, zachowują wstrzemięźliwość za obopólna zgoda. Taka decyzja nie sprzeciwia się przykazaniu zabraniającemu porzucania małżonki, gdyż nie porzuca małżonki mąż, który żyje z nią duchowo, a nie cieleśnie¹³⁵.

Do dochowania cnoty wstrzemięźliwości zobowiązane są także osoby żyjące w separacji czy będące po rozwodzie z powodu cudzołóstwa jednego z małżonków¹³⁶.

Podobnie, jak miało to miejsce w przypadku cnoty czystości małżeńskiej, biskup Hippony zachęcał do modlitwy o zachowanie tego, czego udzielił Bóg, i dopełnienie tego, czego jeszcze nie dał. Bóg bowiem, jak uczy nasz autor, wier-

¹³⁰ Tenze, Sermones, 51, 13, 21; PL 38, 345. Por. E. Albertario, Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso di S. Agostino, "Studi di Diritto Romano" 1 (1933), s. 234.

¹³¹ Św. Augustyn, De bono viduitatis, 17, 21; PL 40, 444.

 ¹³² Tenże, *De continentia*, 3, 6; PL 40, 352-353; tamże: 11, 25; PL 40, 366-367. Por.
 J.M. Catalálan, *El matrimonio en la obra pastoral de san Agustín*, "Augustinus" 34 (1989), s. 86.
 ¹³³ Św. Augustyn, *De continentia*, 3, 6; PL 40, 353.

¹³⁴ Tamże, 11, 25; PL 40, 367.

¹³⁵ Tenże, *De sermone Domini in monte*, I, 14, 39; PL 34, 1249; CC 35, 43; tenże, *Sermo*, 41, 21; PL 38, 345; tamże: 346 A, 6; PL S 2, 439; tenże, *Epistolae*, 199, 38; PL 33, 919; tenże, *Enarrationes in Pslamos*, 147, 4; CC 40, 2142. Por. J.M. Catalálan, *El matrimonio...*, dz. cyt., s. 86.

¹³⁶ Św. Augustyn, De coniugiis adulterinis, II, 13, 13, PL 40, 480.

nych małżonków broni od cudzołóstwa i rozpusty, zaś świętym dziewicom i wdowom pomaga w zachowaniu całkowitej wstrzemięźliwości¹³⁷.

2. Człowiek wobec pożądliwości

2.1. Ocena pożadliwości

Przestrzeganie cnoty czystości i wstrzemięźliwości sprawia trudności nawet tym "czystym małżonkom", którzy nakładają pożądliwości (concupiscentia)¹³⁸ i żądzy (libido)¹³⁹ hamulce. Potwierdza to św. Augustyn, który wypowiada się na temat przeciwnego woli naporu pożądliwości ciała. Jego zdaniem, staje się on gwałtowny, kiedy pożądliwość doznaje podniety, chociażby nie doszło do grzechu, a nawet gdy wolą ujarzmia się pożądanie. W jego przekonaniu napięcie to pochodzi z prawa grzechu, którego działaniu podlegają z konieczności nawet powściągliwi¹⁴⁰.

Niewątpliwie to przekonanie biskupa Hippony zrodziło się podczas jego polemiki z pelagianizmem, którego przedstawiciel, Julian z Eklanum, w swym dziele *Ad Turbantium* przekonywał, że powstanie namiętności przypisuje się ogniowi życiowemu, którego płomień powoduje pożądliwość ciała, która jest podstawą życia cielesnego¹⁴¹. Stąd też według tego przedstawiciela pelagianizmu odczuwanie tego rodzaju pożądania nie jest winą, niezależnie od tego, czy "rozpatrujemy jego rodzaj, gatunek czy sposób zaspokojenia". O winie człowieka decyduje jedynie jego nadużycie, ponieważ ludzki rodzaj i gatunek są dziełem Stwórcy. Innymi słowy, Julian był przekonany, że sposób zaspokojenia pożądliwości będzie dobry, jeśli człowiek podejmie uczciwą decyzję, zaś nadużycie jest spowodowane wadą jego woli¹⁴². Ponieważ założył, że pożądliwość jest dobrem, wyrażał też przekonanie, że cudzołożnicy źle się nim posługują, zaś czyści małżonkowie dobrze¹⁴³. Tenże Julian był także przekonany, że w porównaniu z małżonkami cudzołożnicy mniej grzeszą, ulegając pożądliwości, "ponieważ małżonkom namiętność pomaga do grzechu, a cudzołożnikom go narzuca"¹⁴⁴.

 ¹³⁷ Tenże, *De bono viduitatis*, 17, 21; PL 40, 444. Por. J. Salij, Święty Augustyn..., dz. cyt., s. 45.
 ¹³⁸ Na temat pożądliwości cielesnej św. Augustyn wypowiada się między innymi w takich pi-

smach, jak: *De bono coniugali*, 3, 3; PL 40, 375; *De nuptiis et concupiscentia*, I, 1, 1-2, 2; PL 44, 413-415; tamże: I, 12, 13; PL 44, 421; I, 17, 19; 44, 424-425; *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 34, 39; PL 44, 404-405; *De Genesi ad litteram*, IX, 10, 16; PL 34, 398-399; *De civitate Dei*, XIV, 23-24; PL 41, 430-433. Por. W. Kornatowski, *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 166.

¹³⁹ Św. Augustyn, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 9, 22; PL 44, 448.

¹⁴⁰ Tenże, Contra Julianum, II, 6, 15; PL 44, 684.

¹⁴¹ Tamże, III, 13, 27; PL 44, 716; tenże, *Ad Turbantium*, 1.

¹⁴² Tenże, Contra Julianum, III, 13, 27; PL 44, 716; tenże, Ad Turbantium, 1.

¹⁴³ Tenże, *Contra Julianum*, III, 21, 49; PL 44, 727.

¹⁴⁴ Tamże, V, 16, 60; PL 44, 817; tenże, Ad Turbantium, 3, 61.

Święty Augustyn starał się wyeksponować prawdę, że w raju przed grzechem pierworodnym, a więc zanim kara przyszła w ślad za wina, nie było cielesnej pożądliwości ani też nieuporządkowanych poruszeń, które są skutkiem grzechu pierworodnego¹⁴⁵, tam też mogłyby rodzić się dzieci¹⁴⁶. Podkreślał też, że "jeśli sposób zaspokojenia pożądania zależy od uczciwej woli, to wola uczciwego małżonka pragnęłaby doznać poruszenia tego pożądania tylko w miarę potrzeby, a jednak nie zawsze on może, co chce", ponieważ, konkluduje św. Augustyn, "decyzja woli nie ma żadnej władzy nad samym pożądaniem, które w swych objawach nie jest umiarkowane, dlatego uczciwy duch nakłada pożadaniu hamulce"147. Stąd też, jak przekonuje autor, "powściągliwość lepiej czyni, nie zadowalając tego popędu", który jest zły¹⁴⁸. Nie można także z jednej strony, tu widać aluzję do wypowiedzi Juliana, chwalić pożądliwości, a z drugiej być jej wrogiem¹⁴⁹. Biskup Hippony zaznaczył również, że nie zgadza się z twierdzeniami Juliana z Eklanum, według którego namiętność jest godna czci, kiedy służy małżonkom do krzewienia życia¹⁵⁰. Odrzucił też przypisywany mu przez Juliana pogląd, że każde zaspokojenie namiętności jest grzeszne, ponieważ nie jest grzechem dobre posługiwanie się złem¹⁵¹. W przekonaniu św. Augustyna grzeszy tylko ten, kto uniewinnia namiętność, a nie ten, kto dobrze posługuje się tym złem¹⁵², które, jak czytamy w innym miejscu, "nie jest dobrem małżeństwa, lecz nieprzyzwoitością grzeszących, koniecznością rodzących, płomieniem swawoli, wstydem małżeństwa"¹⁵³ i chorobą (morbus)¹⁵⁴.

Wypowiadając te słowa, autor zdawał sobie sprawę z tego, że zdarzają się mężczyźni niezadowoleni z własnych żon, którzy kierując się pożądliwością¹⁵⁵, myślą o cudzołóstwie, ponieważ nie chcą ujarzmić pożądania ciała¹⁵⁶.

¹⁴⁵ Tenże, *Contra Julianum*, III, 13, 27; PL 44, 716. Por. W. Kornatowski, *Społeczno-politycz-na myśl...*, dz. cyt., s. 166.

¹⁴⁶ Św. Augustyn, *Contra Julianum*, III, 24, 54; PL 44, 730.

¹⁴⁷ Tamże, III, 13, 27; PL 44, 716.

¹⁴⁸ Tamże, III, 21, 49; PL 44, 727.

¹⁴⁹ Tamże, III, 21, 50; PL 44, 728.

¹⁵⁰ Tamże, V, 16, 60; PL 44, 817; tenże, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 13; PL 44, 421; tenże, *Ad Turbantium*. 3.

¹⁵¹ Tenże, Contra Julianum, V, 16, 60; PL 44, 817; tenże, Ad Turbantium, 3.

¹⁵² Tenże, *Contra Julianum*, V, 16, 60; PL 44, 817. Por. W. Kornatowski, *Społeczno-polityczna myśl...*, dz. cyt., s. 166.

¹⁵³ Św. Augustyn, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 12; PL 44, 422: "Non est igitur haec libido nuptiarum bonum, sed obscoenitas peccantium, necessitas generantium, lasciviarum ardor, nuptiarum pudor"; tamże: II, 9, 22, PL 44, 449.

¹⁵⁴ Tamże, I, 8, 9; PL 44, 418.

¹⁵⁵ Tenże, Sermones, 8, 5, 6; PL 38, 70.

¹⁵⁶ Tamże, 8, 5, 6; PL 38, 69-70.

2.2. Zachęta do przezwyciężania pożądliwości

By zapobiec wspomnianym w poprzednim paragrafie zjawiskom, biskup Hippony nie ograniczał się tylko do oceny pożądliwości, ale usilnie zachęcał do jej opanowania. Jego zdaniem, aby dochować czystości oraz wstrzemięźliwości, należy podjąć zwycięską walkę z pożądliwością (*libido*). Dopiero w tak podjętej walce ujawnia się posiadana przez małżonka cnota¹⁵⁷. Zapewne mając to na uwadze, autor zauważył, że pożądanie jest wspólne zarówno człowiekowi, jak i zwierzętom. Zwierzęta łączą się w pary i wydają na świat potomstwo, ale nie na wszystko sobie pozwalają¹⁵⁸. Zgodnie z naturą, którą stworzył Bóg, tylko w określonym czasie "czują pociąg do parzenia się", później pożądanie ustaje. Nie działa u nich także rozum¹⁵⁹.

Człowiek natomiast różni się od nich myśleniem i rozumowaniem (*ratiocinari*, *intelligere*), więc – zdaniem autora – jego rozum winien panować nad niższymi instynktami, ujarzmiać je, okiełznać, by nie działały w sposób niegodziwy.

W przeciwieństwie do zwierząt człowiek zawsze może odczuwać pożądanie, ponieważ zdolny jest do pohamowania go¹⁶⁰. Bóg bowiem dał mu jako wodzów władzę rozumu (*dominatio rationis*) oraz przykazanie czystości (*praecepta continentiae*). Dzięki temu może on powstrzymywać się od tego, od czego zwierzęta nie mogą, i żywić nadzieję osiągnięcia życia wiecznego, na co zwierzęta nie mogą liczyć¹⁶¹. Innymi słowy, naszemu autorowi chodzi przede wszystkim o to, by obecna w człowieku nieuporządkowana pożądliwość została poddana władzy ducha¹⁶².

Gdy natomiast człowiek, nie panując nad pożądliwością, wzgardzi tymi wartościami i zlekceważy to, że został stworzony na obraz Boga, to stanie się bydlęciem, zatraci w sobie człowieczeństwo. Nie będzie jednak miał natury bydlęcej, ale – pozostając w postaci ludzkiej – upodobni się do bydlęcia¹⁶³. W takiej sytuacji winien przynajmniej lękać się śmierci¹⁶⁴.

Komentując przemyślenia biskupa Hippony, Niceto Blázquez zauważa, że człowiek jako całość, a więc mężczyzna i kobieta, mąż i żona, ma panować nad pożądliwością cielesną¹⁶⁵. Jego wnioski wynikają z pism starożytnego autora,

¹⁵⁷ Tamże, Sermones, 332, 4; PL 38, 1463. Por. L. Anné, La conclusion du mariage..., dz. cyt., s. 522.

¹⁵⁸ Św. Augustyn, Sermones, 8, 5, 6; PL 38, 70.

¹⁵⁹ Tamże, 8, 5, 6; PL 38, 69-70.

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ Tamże, Sermones, 8, 5, 6; PL 38, 69-70; tamże: 8, 5, 6; PL 38, 70.

¹⁶² W. Kornatowski, *Społeczno-polityczna myśl...*, dz. cyt., s. 166.

¹⁶³ Św. Augustyn, *Sermones*, 8, 5, 6; PL 38, 70.

¹⁶⁴ Tamże.

¹⁶⁵ Tamże, 51, 13, 22; PL 38, 345; N. Blázquez, *Feminismo agustiniano*, "Augustinus" 27(1982), s. 3-53.

który odwołując się do nauczania św. Pawła (1 Kor 6, 15.19-20), zwraca się do małżonków dochowujących sobie wierności oraz osób niezamężnych, by nie dopuszczali się nierządu, ponieważ człowiek jest członkiem Chrystusa i świątynią Ducha Świętego¹⁶⁶. Nasz autor, powołując się po raz kolejny na nauczanie Apostoła Narodów (1 Tes 4,3-5), przypomina, że Bóg chce, by małżonkowie uświęcali się i powstrzymywali się od nierządu, utrzymywali swe naczynia (małżonki) w świętości i czci, a nie kazili ich pożądliwością, jak poganie nieznający Boga¹⁶⁷. To oznacza, że wierzący małżonek nie tylko nie powinien pożądać cudzych żon, ale także nie wolno mu własnej żony podporządkowywać namiętności¹⁶⁸. Posiłkując się nauczaniem św. Pawła, który polecał małżonkom miłowanie własnych żon (Kol 3,19), oraz św. Jana (1 J 2,15-17), dobitnie zaznacza, że mąż nie może w żonie ani w sobie samym miłować cielesnej pożądliwości, gdyż pożądliwość ciała, oczu i pycha tego świata nie pochodzi od Ojca, ale od świata i wraz z pożądliwością przeminie¹⁶⁹.

W przekonaniu św. Augustyna św. Paweł nie zabraniał małżonkom pożycia, które jest dozwolone (*licitum*) i godziwe (*honestum*), ale uczył, że jest to "takie obcowanie, które nie wynika z wolnej woli, ale konieczności, bez której w rodzeniu dzieci nie można osiągnąć owocu tejże woli. Jest to więc obcowanie, które nie miałoby nic ze skażonej żądzy, gdyby wskutek uprzedniego grzechu nie została zniszczona w nim [obcowaniu] wolna wola"¹⁷⁰.

2.3. Sposoby panowania nad pożądliwością

Święty Augustyn nie tylko ocenił pożądliwość i skierował słowa zachęty do jej przezwyciężania, ale podał także szereg sposobów jej pokonywania. Podkreślił więc, że prawdziwy mężczyzna nie będzie ulegał pożądliwości, którą symbolizuje kobieta, ale nad nią panował¹⁷¹. Stąd też dla św. Augustyna ujarzmienie kobiety oznacza zdyscyplinowanie własnych namiętności¹⁷². Myśl tę uzupełnia stwierdzenie naszego autora, w którym stara się uwypuklić prawdę, że "duch ludzki jest dla duszy jakby mężem, który rządzi skłonnościami zwierzęcymi (*ani*-

¹⁶⁶ Tenże, De bono viduitatis, 6, 8; PL 40, 435.

¹⁶⁷ Tenze, De nuptiis et concupiscentia, I, 8, 9; PL 44, 418.

¹⁶⁸ Tamże, I, 8, 9; PL 44, 418.

¹⁶⁹ Tamże, I, 18, 20; PL 44, 425: "Absit ergo ut fidelis homo [...] concupiscentiam carnis diligat in uxore, quam nec in se ipso debet diligere [...]".

¹⁷⁰ Tamże, I, 8, 9; PL 44, 419.

¹⁷¹ Tenże, *De vera religione*, 41, 78, PL 34, 157. Por. N. Blázquez, *Feminismo...*, dz. cyt., s. 8. Dla wyjaśnienia należy dodać, że według św. Augustyna mężczyzna nie jest uosobieniem rozumu, a kobieta zmysłów, gdyż nie ma różnicy pomiędzy mężczyzną i kobietą (św. Augustyn, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 16, 54-62; PL 34, 241-244; tenże, *De opere monachorum*, 32, 40; PL 40, 580).

¹⁷² Tenże, De vera religione, 41, 78, PL 34, 157. Por. N. Blázquez, Feminismo..., dz. cyt., s. 9.

malem affectionem) jak małżonką"¹⁷³ i dlatego "o tyle umysł chwalebniej unosi się ku temu co wyższe, o ile pilniej od tego co niższe powściąga się pożądliwość". Proces ten, w przekonaniu św. Augustyna, będzie zakończony dopiero w chwili zmartwychwstania, które odzieje człowieka niezniszczalnością i nieśmiertelnością, a więc zwycięstwem nad śmiercią¹⁷⁴. Mówiąc inaczej, to podporządkowanie kobiecej sfery seksualnej mężczyźnie jest symbolem odnowienia wewnętrznego mężczyzny i kobiety, którzy biorąc pod uwagę perspektywę przyszłego zmartwychwstania, panują nad niskimi popędami¹⁷⁵. Stąd też, jego zdaniem, istotnym czynnikiem w walce z pożądliwością jest trwanie w bojaźni Bożej. Komentując bowiem list św. Pawła do Galatów (5,24), zauważył, że ukrzyżowanie ludzkiego ciała wraz z namiętnościami i pożądliwością dokonuje się w czystej i szczerej bojaźni Bożej, która trwa na wieki (Ps 18,10)¹⁷⁶. W kontekście tej wypowiedzi zrozumiałe wydaje się spostrzeżenie biskupa Hippony, że skutecznym remedium na zło pożądliwości cielesnej, z którą się człowiek rodzi, jest "lek odrodzenia", jakim jest chrzest, a następnie dobre życie¹⁷⁷.

Konsekwencją tego jest dążenie do osobistej świętości, do czego zachęca nasz autor, mając na uwadze, że powaby tego świata są dobrami przemijającymi¹⁷⁸. W walce z pożądliwością ogromne znaczenie ma także modlitwa (Mt 6,13; Jk 1,14)¹⁷⁹, podczas której małżonkowie świadomi tego, że w ich ciałach nie przebywa dobro (Rz 7,18), oderwani od zła błagają o dobre posługiwanie się złem goszczącym w ich ciałach, proszą, by nie pozostało w nich żadne zło, którym mieliby się posługiwać¹⁸⁰.

W pokonywaniu pożądliwości pomagają nie tylko środki nadprzyrodzone, ale także szereg środków o charakterze przyrodzonym. Wspominał o tym św. Augustyn, który do sposobów walki z pożądliwością zaliczał podporządkowywanie jej rozumowi i cnocie, brał bowiem pod uwagę to, że mężczyzna i kobieta są obrazem Boga, w którym realizuje się rzeczywistość człowieka niezależnie od płci¹⁸¹. Wobec tego małżonkowie mogą się uchronić, jak zapewniał św. Augustyn, przed różnymi zboczeniami pochodzącymi od namiętności¹⁸².

Dzięki zachowywaniu cnoty powściągliwości człowiek hamuje pożądliwość, walcząc z buntowniczymi jej poruszeniami, co prowadzi w miarę postępu do jej pokonywania. W ten sposób według św. Augustyna można opanować zło, a nie

¹⁷³ Św. Augustyn, De diversis quaestionibus LXXXIII, 64, 7; PL 40, 58.

¹⁷⁴ Tenże, *De opere monachorum*, 32, 40; PL 40, 580.

¹⁷⁵ N. Blázquez, Feminismo..., dz. cyt., s. 13.

¹⁷⁶ Św. Augustyn, Expositio Epistolae ad Galatas, 53; PL 35, 2142.

¹⁷⁷ Tenże, Contra Julianum, III, 21, 49; PL 44, 727.

¹⁷⁸ Tenże, *De bono viduitatis*, 20, 25; PL 40, 447.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ Tenże, Contra Julianum, IV, 2, 6; PL 44, 738-739.

¹⁸¹ N. Blázquez, Feminismo..., dz. cyt., s. 7.

¹⁸² Św. Augustyn, Contra Julianum, V, 16, 60; PL 44, 817.

– jak wynika to z poglądów Juliana – dobro. Dlatego też według biskupa Hippony Julian w istocie pochwalał pożądliwość i nie nakazywał hamowania jej przez powściągliwość¹⁸³. Mając zapewne to na uwadze, w kontekście nauki o małżeństwie nasz autor zauważa, że nie tylko nie jest ono [małżeństwo] złem, jak twierdzili to na przykład manichejczycy, ale ma ono umiejętność dobrego posługiwania się złem pożądliwości, gdy przekazuje życie potomstwu¹⁸⁴. Do tak sformułowanej myśli biskup Hippony dodał uwagę, że Julian, walcząc z pożądliwością, pośrednio wskazywał na to, że jest ona w istocie złem¹⁸⁵. Tak więc według św. Augustyna małżeństwo jest lekarstwem na chorobę pożądliwości. Jego celem nie jest wywołanie pożądliwości na wypadek jej nieistnienia, lecz powstrzymanie jej pędu do niegodziwych poruszeń¹⁸⁶.

W pożyciu małżeńskim człowiek posługuje się złem pożądliwości, ale nie jest przez nią zwyciężany, ponieważ pożądliwość rozpaloną nieuporządkowanymi i nieskromnymi poruszeniami hamuje (*fraenat*) i powściąga (*cohibet*)¹⁸⁷. Święty Augustyn zachęcał więc żonatych mężczyzn, by w cierpliwości¹⁸⁸ i w duchu podległym sprawiedliwości zwalczali w sobie namiętność, nie pozwolili "ześlizgnąć się z tego co moralne w stosunkach małżeńskich poza to, co w nich wymaga zrodzenia potomstwa oraz poza znane przepisy porządku natury, przyjętych obyczajów i praw"¹⁸⁹. Podkreślał też, że "dobra wola duszy kieruje towarzyszącymi przyjemnościami ciała i nie idzie za ich rozkazami, ani też grzech nie zniewala ludzkiej woli"¹⁹⁰. Innymi słowy, w przekonaniu naszego autora, w obecnym czasie każdy żyjący według Chrystusa walczy z pożądliwością ciała, powściąga jego naturę, by ją uleczyć, a z drugiej strony karmi i pielęgnuje dobrą jego naturę, gdyż nikt swego ciała nie darzy nienawiścią (Ef 5,29)¹⁹¹.

To, że pożądliwość można przezwyciężyć, potwierdza przykład nawrócenia pewnego małżonka, który prawdopodobnie albo pożądał cudzej, piękniejszej żony lub innej bogatszej od własnej. Nie uległ jednak grzechowi, gdyż posłuchał słowa Bożego. Nasz autor, dokonując pewnego rodzaju analizy psychologicznej rodzącej się i narastającej pokusy, zauważył, że nogi owego męża "chętnie już kierowały się ku upadkowi, ale trzymały je kajdany słowa Bożego, bojaźń Boża

¹⁸³ Tamże, III, 21, 49; PL 44, 727.

¹⁸⁴ Tamże, III, 24, 54; PL 44, 730.

¹⁸⁵ Tamże, III, 21, 50; PL 44, 728.

¹⁸⁶ Tamże, IV, 2, 6; PL 44, 738-739.

¹⁸⁷ Tenże, De nuptiis et concupiscentia, I, 8, 9; PL 44, 419.

¹⁸⁸ Tenże, Sermones, 8, 5, 6; PL 38, 70.

¹⁸⁹ Tenże, De bono coniugali, 26, 34; PL 40, 396.

¹⁹⁰ Tenże, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 12; PL 44, 421: "[...] bona voluntas animi, sequentem ducit, non ducentem sequitur corporis voluptatem; nec humanum arbitrium trahitur subiugante peccato, cum iuste redigitur [...]"; *Contra Julianum*, V, 16, 59; PL 44, 816. Por. W. Eborowicz, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, Warszawa 1977, s. 24.

¹⁹¹ Św. Augustyn, *De continentia*, 11, 25; PL 40, 367.

oraz strach przed potępieniem". Jak przekonywał biskup Hippony, człowiek ów podjął autorefleksję, podczas której doszedł do przekonania, że Bóg słyszy jęki jego żony oraz że zostanie poczytany za winnego przed Jego obliczem. W związku z tym uznał, że jego "żądza schlebia, jednak kara go przeraża"¹⁹². Tę refleksję, naszym zdaniem, autor podjął ponownie w innym miejscu, gdzie wspomniał o pewnym człowieku, który postępując zgodnie ze swą wiarą, znosił swą niewstrzemięźliwość przez skromność małżeńską, wypełniał cielesny obowiązek małżeński nie tylko ze względu na prokreację, ale także z powodu pożądliwości współżyjąc ze swoją żoną, na co małżonkom zezwolił św. Paweł (1 Kor 7,6), oraz przyjmował z cierpliwością nie tylko doświadczane niesprawiedliwości. Taki człowiek, w przekonaniu św. Augustyna, osiągnie po śmierci nagrodę wieczną¹⁹³.

Zdaniem biskupa Hippony, małżonkowie chrześcijańscy powinni tak postępować, ponieważ winni tworzyć nowe małżeństwo (*novas nuptias*), którego ozdobą są cnoty, a nie ozdoby zewnętrzne (*non monilibus*), powinni oni być czyści, święci i dobrzy, aby doczekać się nowych zaślubin w niebieskim Jeruzalem¹⁹⁴.

Wnioski

Analiza nauczania św. Augustyna na temat kształtowania samoświadomości moralnej małżonka prowadzi do następujących wniosków.

- 1. Nasz autor, charakteryzując małżonka, nie przywiązywał szczególnej wagi do jego urody osobistej, ale kładł nacisk na jego przymioty osobiste, do których zaliczał między innymi wykształcenie i kulturę osobistą, otwartość i uczuciowość, skromność, dobroć, troskę o zachowanie właściwiej hierarchii wartości, w której na pierwszym miejscu znajdują się miłość Boga, siebie samego i bliźniego. Biskup Hippony pochwalał również troskę męża o biednych, przede wszystkim zaś o dom i swych najbliższych, a zwłaszcza o zachowanie pokoju wśród jego mieszkańców. Uważał bowiem, że od pokoju panującego w poszczególnych rodzinach zależy pokój w państwie.
 - Charakteryzując osobowość małżonka, zwracał również uwagę na jego pokorę oraz umiłowanie ojczyzny.
- Z nauczania biskupa Hippony wynika, że każdy mężczyzna, również małżonek, winien także pracować nad sobą, a zwłaszcza troszczyć się o do-

¹⁹² Tenże, Enarrationes in Psalmos, 149, 15; PL 37, 1959.

¹⁹³ Tenże, Contra duas epistolas Pelagianorum, III, 5, 14; PL 44, 598.

¹⁹⁴ Tenże, *Sermones*, 332, 4; PL 38, 1463. Por. L. Anné, *La conclusion du mariage...*, dz. cyt., s. 522.

bro wyrażające się w dobrych obyczajach. Święty Augustyn nie tylko zachęcał do unikania zła i czynienia pokuty za popełnione grzechy, ale wskazywał kierunki i pola pracy nad sobą. Zalecał szczególnie troskę o wypracowywanie w sobie cnót, dzięki którym mężczyzna będzie przykładem dla swej żony, duchowym wsparciem i przewodnikiem (*dux*), którego będzie starała się naśladować.

Święty Augustyn wielką wagę przywiązywał do wypracowania w sobie cnoty czystości (*castitas*) nie tylko wobec żony, ale każdej kobiety. Za wzór do naśladowania stawiał postawę św. Józefa wobec Maryi. Według św. Augustyna wielką pomocą jest w tym przypadku łaska Boża, dobre postępowanie oraz modlitwa połączona z postem i jałmużną.

Cnotą wysoko cenioną przez naszego autora jest także wstrzemięźliwość (*continentia*), którą stawiał wyżej aniżeli czystość małżeńską, ponieważ jej pielęgnowanie antycypuje już tu, na ziemi, życie człowieka w raju.

Obowiązkiem osób żyjących w separacji lub będących po rozwodzie jest praktykowanie tej cnoty. O jej posiadanie należy także się modlić.

3. Pisma św. Augustyna zawierają także ocenę pożądliwości (concupiscentia) i żądzy (libido) mężczyzny i małżonka. Nauka naszego autora na ten temat zrodziła się w kontekście jego polemiki z pelagianizmem. Biskup Hippony był przekonany, że w raju przed grzechem pierworodnym nie było cielesnej pożądliwości ani też nieuporządkowanych poruszeń, które są skutkiem grzechu pierworodnego. Stąd tak pożądliwość, jak i namiętność oceniał jako zło. Jednak w jego przekonaniu nie popełnia grzechu ten, kto dobrze posługuje się tym złem.

Nasz autor nie tylko dokonał oceny pożądliwości, ale także zachęcał do jej przezwyciężania za pomocą argumentów rozumowych, cnót czystości i wstrzemięźliwości, trwania w bojaźni Bożej, troski o osobistą świętość. Wielką rolę przypisywał także modlitwie.

Dla św. Augustyna uzasadnieniem takiego postępowania, zwłaszcza małżonków chrześcijańskich, jest to, że winni oni tworzyć nowe małżeństwo (novas nuptias), którego ozdobą są cnoty czystości, świętość i dobroć. Postępując w ten sposób i kierując się tymi wartościami, małżonkowie podążają do nowych zaślubin w niebieskim Jeruzalem.

Shaping of the Husband's Moral Awareness in the Teaching of St. Augustine of Hippo

Summary

The article is divided into two paragraphs. The first paragraph presents St. Augustine's opinion on the husband as a person. His remarks on the appearance as well as the personal values of a man and husband are discussed.

The second paragraph deals with the issue of personality formation, including such points as the care to form moral goodness, especially the virtues of chastity and continence. This paragraph also considers St. Augustine's view on concupiscence. The bishop of Hippo not only assesses concupiscence but also gives encouragement to overcome it and at the same time suggests methods that enable its control.

Keywords

St. Augustine, man, husband, moral goodness, chastity, continence, concupiscence, self-awareness

Słowa kluczowe

św. Augustyn, mężczyzna, mąż, dobroć moralna, czystość, wstrzemięźliwość, pożądliwość, samoświadomość

Jan Grzeszczak Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny

Bonifacy VIII wobec średniowiecznych zwyczajów grzebalnych. Bulla *Detestande feritatis* i jej interpretacje

Dnia 27 września 1299 roku papież Bonifacy VIII (1294-1303) promulgował bullę, zaczynającą się od słów Detestande feritatis, w której zakazał dalszego praktykowania średniowiecznego zwyczaju dzielenia ludzkich zwłok na części, gotowane następnie w wodzie w celu oddzielenia kości od tkanek miękkich¹. Celem tych zabiegów, określonych przez papieża mianem "strasznego zwyczaju" (mos horribilis), było pozyskanie szczątków kostnych osoby zmarłej daleko od ustalonego wcześniej miejsca pochówku. Pozostałości kostne można było następnie łatwo przetransportować, nie narażając się na niedogodności wynikające z rozkładu ciała. Dokument ten stał się w późniejszych wiekach jednym z najbardziej znanych aktów prawnych, wydanych za pontyfikatu Bonifacego VIII, a historia anatomii długo uznawała papieską decyzję za prawdziwy hamulec w rozwoju tej dyscypliny naukowej². W jakich okolicznościach doszło do promulgowania bulli? Co spowodowało, że Bonifacy VIII zaangażował się, również emocjonalnie, w uporządkowanie średniowiecznych zwyczajów grzebalnych? Na te i inne pytania dotyczące Detestande feritatis spróbujemy odpowiedzieć w niniejszym artykule.

Dzielenie zwłok na części, a następnie gotowanie ich w wodzie celem uzyskania samych kości, które składano następnie w ustalonym wcześniej miejscu pochówku, praktykowane było w północnej Europie, a zwłaszcza w Niemczech, już od czasów karolińskich. Trzynastowieczny gramatyk i nauczyciel retoryki

¹ Tekst bulli *Detestande feritatis* – zob. Aneks.

² Zob. A. Paravicini Bagliani, La papauté du XIII^e siècle et la renaissance de l'anatomie, w: tenze, Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento, Biblioteca di Medioevo Latino, 4, Spoleto 1991, s. 267-279; M.N. Alston, The Attitude of the Church towards Dissection before 1500, "Bulletin of the History of Medicine" 16 (1944), s. 221-238; E.A.R. Brown, Death and the Human Body in the Later Middle Ages. The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse, "Viator" 12 (1981), s. 221-270; taż, Authority, the Family, and the Death in Late Medieval France, "French Historical Studies" 16 (1990), s. 803-832; K. Park, The Life of the Corpse: Division and Dissection in Late Medieval Europe, "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences" 50 (1995), s. 111-132.

Boncompagno da Signa określa je mianem "zwyczaju niemieckiego" (mos teutonicus) i przeciwstawia sposobowi stosowanemu przez Rzymian, którzy najpierw usuwali wnętrzności, a następnie konserwowali ciało, mocząc je w słonej wodzie³. Ciała wielu znanych niemieckich dostojników wczesnego średniowiecza zostały potraktowane w ten sposób. W czasie kampanii prowadzonych przez Fryderyka Barbarossę w północnej Italii zwłoki jego rycerzy oraz duchownych i świeckich członków cesarskiej świty poddawano gotowaniu, a kości wysyłano do Niemiec. Podobny los spotkał ciało samego cesarza po jego śmierci w czasie trzeciej krucjaty⁴. W XIII wieku mos teutonicus upowszechnił się również w Anglii i Francji. Popularne stało się mnożenie miejsc, w których składano różne szczątki tej samej osoby (kości, serce, wnętrzności), jednak kości zmarłego uznawano za najszlachetniejszą część zwłok, dla której rezerwowano najbardziej okazały nagrobek⁵. O skali zjawiska w XIII wieku świadczą losy ciał wielu członków angielskich i francuskich dynastii oraz najwyższych dostojników Kościoła. Najwybitniejszy spośród nich, król Francji Ludwik IX Święty zmarł w Tunisie w czasie krucjaty przeciwko muzułmanom. Na łożu śmierci potwierdził wyrażone wcześniej pragnienie bycia pochowanym w Saint-Denis, obwarowane zastrzeżeniem, że podparyskie opactwo ma być miejscem jego ostatecznego spoczynku tylko w przypadku, gdy umrze w takiej odległości od niego, która umożliwi transport zwłok i pogrzeb oraz gdy śmierć zabierze go z tego świata w kraju niechrześcijańskim⁶. W 1270 roku z ciała króla wydobyto wnętrzności, które otrzymał jego brat Karol I Andegaweński i pochował w sycylijskim Monreale⁷. Kości, oddzielone od ciała poprzez gotowanie w wodzie, opuściły Afrykę wraz z armią krzyżowców.

Los zwłok następcy Ludwika IX Świętego, Filipa III Śmiałego, sprowokował paryskich teologów do dysputy, której przedmiotem była integralność ludzkiego ciała. Król zmarł w Perpignan dnia 5 października 1285 roku, a jego doczesne szczątki poddano takiej samej procedurze, jaką 15 lat wcześniej zastosowano wobec ciała jego ojca. Zmiana ostatniej woli zmarłego w odniesieniu do miejsca pochówku serca, na jaką zdecydował się jego syn Filip IV Piękny, doprowadziła do gorszących kłótni. Na Wielkanoc 1286 roku trzej paryscy teologowie, Henryk z Gandawy, Godfryd z Fontaines i Gerwazy z Mont-Saint-Eloi, odbyli dysputę, w trakcie której, nie potępiając zwyczaju dzielenia zwłok na części, podkreślili jednak, że najlepszym rozwiązaniem jest pochowanie ciała w ca-

³ Zob. A. Paravicini Bagliani, La papauté, s. 273.

⁴ Zob. E.A.R. Brown, Death and the Human Body, s. 227-228.

⁵ Philippe Ariès uważa, że uprzywilejowanie kości wynikało najprawdopodobniej z faktu, że stanowią najtrwalszą część ciała, zauważa też widoczny w średniowieczu "ciekawy [...] paralelizm pomiędzy podziałem zwłok na ciało, kości, serce i wnętrzności, a podziałem istoty na ciało i duszę" – zob. P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 257.

⁶ Zob. E.A.R. Brown, Death and the Human Body, s. 231.

⁷ Zob. tamże.

łości. Najgorętszym zwolennikiem tej tezy był Godfryd z Fontaines, który stwierdził, że dzielenie ciała jest działaniem wbrew naturze, a pozostawienie go nietkniętym sprawia, że jest gotowe do zmartwychwstania, choć jasne jest, że również podział ciała na części nie stanowi przeszkody dla mocy Boga, sprawiającej, że zmarli powstaną z grobu8. Teolog postulował też, by chronić ciało przed innymi szkodami niż te, które wywołuje naturalny proces rozkładu, i kontynuował w ten sposób myśl św. Augustyna, według którego proces gnicia zwłok ludzkich "nie uchybia w niczym prawom danym przez Stwórcę i Urządziciela świata, zawiadującego pokojem wszechstworzenia"9. Paryska debata na temat problemów związanych z integralnością ludzkiego ciała po śmierci trwała kilka lat i, jak się wydaje, jej echem były niektóre sformułowania, jakie można znaleźć w bulli Bonifacego VIII. Godfryd z Fontaines określa zwyczaj dzielenia zwłok mianem "okrucieństwa" i "nieludzkiego traktowania" (atrocitas, inhumanitas)¹⁰. Ukazane wyżej rozwiązania paryskich teologów, którzy opowiadają się za pozostawieniem zwłok naturze, zgodne są z przekonaniem św. Augustyna, wyrażonym w jego *Państwie Bożym*: "Jeśli się [...] nie poczyni starań żadnych, by ciało zachować od rozkładu, lecz zostawia się je naturze samej, to jest ono tak długo niejako niepokojone przez przeciwne wyziewy, niezgodne z czuciem naszym (jest to bowiem to przykre wrażenie, które zmysłom naszym sprawia zgnilizna), dopóki nie uzgodni się z pierwiastkami świata"11. W tym kontekście bulla Detestande feritatis nakazuje pochówek prowizoryczny i poddanie w ten sposób ciała naturalnemu procesowi rozkładu¹².

Kuria rzymska nie pozostawała na uboczu debaty, jaka w ostatnich dwóch dekadach XIII wieku zajmowała paryskie środowisko uniwersyteckie. O zainteresowaniu tematem świadczą, między innymi, testamenty kardynałów z otoczenia papieży tego okresu¹³. Na podstawie ich analizy można stwierdzić, że *mos teutonicus* podzielił purpuratów na dwie, różniące się podejściem do niego, grupy. Wyrażając ostatnią wolę, kardynałowie pochodzący z terenu Italii unikali rozwiązań, które mogłyby wystawić ich ciała na ryzyko podzielenia na części. Pochodzący z Genui Ottobono Fieschi, późniejszy Hadrian V (1276), jeszcze jako kardynał wybrał na miejsce wiecznego spoczynku genueńską katedrę i nakazał

⁸ Zob. tamże, s. 239; A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Torino 2003, s. 218.

⁹ Zob. św. Augustyn, Państwo Boże, XIX, XII, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 778.

¹⁰ Huiusmodi separatio quamdam atrocitatem et inhumanitatem importet – cyt. za E.A.R. Brown, *Death and the Human Body*, s. 239, przyp. 70.

¹¹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, XII, tłum. W. Kubicki, s. 778.

¹² Sed, ut defunctorum corpora sic impie ac crudeliter non tractentur, deferantur ad loca, in quibus viventes elegerint sepeliri, aut in civitate, castro vel loco vicino ecclesiastice sepulture tradantur ad tempus, ita quod demum, incineratis corporibus ad alias, ad loca, ubi sepulturam elegerint, deportentur et sepeliantur in eis.

¹³ Zob. A. Paravicini Bagliani, *I testamenti dei cardinali del Duecento*, Miscellanea della Società Romana di Storia Patria, 25, Roma 1980.

jej kanonikom, by jego ciało zostało tam sprowadzone w czasie nieprzekraczającym dwóch lat od śmierci¹⁴. Gdyby jednak zgon nastąpił poza Genuą, kardynał zastrzegł sobie, by jego ciało zostało czasowo pochowane w najbliższym kościele franciszkanów aż do momentu, gdy kości będą mogły spocząć w umiłowanej katedrze¹⁵. Zapobiegliwy genueński purpurat zapisał zarówno kanonikom, jak i franciszkanom odpowiednią sumę pieniędzy, aby spełnili jego życzenie. Mamy w tym przypadku do czynienia ze wskazaniem takiej procedury pochówku, która pozwoliłaby na uniknięcie podziału ciała na części. Warto też zauważyć, że Ottobono Fieschi był jednym z pierwszych dostojników, którzy na początku lat sześćdziesiątych XIII wieku umożliwili karierę kurialną początkującemu wówczas kanonikowi Benedyktowi Caetaniemu, późniejszemu kardynałowi i papieżowi¹⁶. Wybitny średniowieczny dekretalista, kardynał Henryk z Suzy (†1271), nie był szczególnie zainteresowany tym, co stanie się po śmierci z jego ciałem, i w testamencie, noszącym datę 29 października 1271 roku, nakazał, by w przypadku, gdy umrze daleko od Rzymu, został pochowany w katedrze metropolii, na terenie której nastąpi zgon¹⁷. Gdyby jednak dystans dzielący ją od miejsca śmierci był zbyt duży, by umożliwić transport całych zwłok, Hostiensis kazał pochować wnętrzności, jako najbardziej podatną na rozkład część ciała, w najbliższym kościele parafialnym, a resztę (residuum) w katedrze¹⁸.

Po roku 1305 kuria podążała za papieżem przez Francję i dla kardynałów z Italii problem transportu zwłok do wybranego przez nich miejsca wiecznego spoczynku nie stracił na aktualności. Wielu z nich pragnęło choć po śmierci wyrwać się z raczej mało dla nich gościnnej ziemi i znaleźć się w ukochanym Rzymie¹⁹. Należy jednak zaznaczyć, że testamenty kardynałów pochodzących z Italii i towarzyszących papieżom we Francji i Awinionie, takich jak Giovanni Boccamazza, Riccardo Petroni, Guglielmo Longhi, Iacopo Caetani Stefaneschi, Luca Fieschi czy Napoleone Orsini, choć zawierają wskazanie, by miejscem po-

¹⁴ Subsequenter, sperans de intercessionibus beati Iohanni Baptiste, sepulturam eligo in cathedrali ecclesia Ianuensi, ubi ipsius Precursoris diu cineris conservantur. Et volo quod ubicumque me mori contigerit, canonici Ianuenses corpus meum ad ipsam ecclesiam faciant deportari infra duos annos, et pro expensis deportationis lego eis libr. quinquaginta ianuen. – A. Paravicini Bagliani, I testamenti, s. 143.

¹⁵ Zob. tamże, s. 143-144.

¹⁶ Zob. A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, s. 15-18, 216.

¹⁷ [...] si contingat me decedere in Romana Curia vel prope, eligo sepulturam in ecclesia ordinis Predicatorum propinquiori loco in quo decedam. Si vero citra Curiam et longe ab ea, – puta ultra montes –, tunc eligo sepulturam meam in ecclesia metropolitana provincie in qua decedam. Quod si propter nimiam distantiam totum corpus ad metropolitanam ecclesiam portari non posset, exenteretur corpus, et intestinis apud ecclesiam in cuius parochia me decedere contingerit dimissis, residuum ad metropolitanam ecclesiam deportetur – A. Paravicini Bagliani, I testamenti, s. 134.

¹⁸ Zob. tamże.

¹⁹ Zob. E. Duprè Theseider, *Roma dal comune del popolo alla signoria pontificia (1252-1377)*, Bologna 1952, s. 385.

chówku był Rzym lub inne miasta Italii, to jednak brak w nich jakiejkolwiek wzmianki o dzieleniu zwłok²⁰. Można to wytłumaczyć wyrażeniem przez nich ostatniej woli już po promulgacji bulli *Detestande feritatis*, choć należy stwierdzić, że generalnie dla kardynałów z Italii, sporządzających swoje testamenty na przełomie XIII i XIV wieku, *mos teutonicus* stanowiło rozwiązanie, z którego nie chcieli korzystać²¹.

Inaczej postępowali kardynałowie pochodzący z Francji. Testament Hugona Aycelina, kardynała-biskupa Ostii, zawiera cały szereg interesujących szczegółów, dotyczacych miejsca pochówku i sposobu transportu zwłok. W przypadku tego zmarłego w 1297 roku w Rzymie wysokiego dostojnika kościelnego, pochodzącego z okolic Clermont-Ferrand, mamy do czynienia z dwoma testamentami: jeden z nich reguluje sprawy kardynała na północ od Alp, a drugi dotyczące Italii²². Hugo Aycelin wyraźnie zaznaczył, że niezależnie od tego, gdzie przyjdzie mu umrzeć, chce być pochowany w Clermont-Ferrand, w tamtejszym klasztorze dominikanów²³. Szczegółowe wskazówki, zawarte w jego ostatniej woli, dotyczą sposobu postępowania w zależności od miejsca zgonu. Kardynałowi zależało na tym, by jego ciało dotarło w całości do Clermont-Ferrand i dlatego, jeśli przyjdzie mu umrzeć w miejscu umożliwiającym transport całych zwłok, zalecał, by zostały zabalsamowane, zaszyte w skórzanym worku lub przewiezione w inny, bliżej nieokreślony sposób²⁴. Jeśli zgon nastąpi daleko od wskazanego w testamencie miejsca wiecznego spoczynku, testator zalecał podwójny pochówek: ciało i wnętrzności (caro et viscera) miały spocząć w najbliższym klasztorze dominikanów, natomiast kości zostać przetransportowane do Clermont-Ferrand²⁵. Częstą w średniowieczu praktykę balsamowania i zaszywania ciała w skórzanym worku stosowano podczas transportu całych zwłok, natomiast podwójny pochówek zakładał oddzielenie kości od ciała poprzez gotowanie go w wodzie.

Kardynał Hugo Aycelin sporządził obydwa testamenty w Orvieto w dniu 24 sierpnia 1297 roku, czyli na dwa lata przed ogłoszeniem przez Bonifacego VIII bulli *Detestande feritatis*. Ówczesny komentator papieskich tekstów prawniczych, kardynał Jean Lemoine, twierdzi, że bezpośrednim powodem reakcji Bonifacego VIII na rozpowszechniony zwyczaj grzebalny była śmierć kardynała Nicolasa de Nonancourt, zmarłego dnia 23 września 1299 roku, a więc zaledwie

²⁰ Zob. A. Paravicini Bagliani, *I testamenti*, s. 354, 407, 414, 416, 418, 449, 451, 460, 466.

²¹ Zob. tenze, *La vita quotidiana alla corte dei papi del Duecento*, Roma – Bari 1996, s. 245-247.

²² Zob. tamże, s. 276-320.

²³ Zob. tamże, s. 292, 299.

²⁴ Volumus autem quod corpus nostrum integrum portetur Claromontem, vel paratum cum balsamo vel in coriis vel aliter, si sit quoquo modo possibile – tamże, s. 300.

²⁵ Zob. tamże, s. 292, 299.

cztery dni przed promulgowaniem *Detestande feritatis*²⁶. Niestety, nie zachował się testament tego francuskiego purpurata, można jednak przypuszczać z dużą dozą prawdopodobieństwa, że zawierał polecenie, by poddać zwłoki takiej samej procedurze, jaką dwa lata wcześniej Hugo Aycelin zalecał w odniesieniu do swojego ciała. Bardzo krótki czas, jaki upłynął pomiędzy śmiercią dostojnika i promulgacją bulli, sugeruje, że tak szybka reakcja papieża mogła być podyktowana uczuciem gniewu i obrzydzenia, których ślady dają się zauważyć w wydanym przez niego dokumencie²⁷.

Czytelnik może w tym miejscu zadać pytanie o przyczynę różnic w postępowaniu średniowiecznych purpuratów z Europy Środkowej i pochodzących z Italii. Jest to w gruncie rzeczy pytanie o *mos teutonicus*. Problem nie jest tak odległy czasowo, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. W 2008 roku prasa włoska zajęła się dyskutowaną w pewnych kręgach ewentualnością pochowania w Polsce serca papieża Jana Pawła II. Zwyczaj ten, znany i stosowany czasami w przeszłości w naszym kraju w przypadku pochówków wielkich Polaków, został uznany nad Tybrem za "nowość w długiej historii pochówków papieży"²⁸. W sformułowaniu tym pobrzmiewa echo ukazanych wyżej średniowiecznych zwyczajów pogrzebowych z terenu Italii, zwłaszcza że tym, który zabrał głos w tej sprawie we włoskiej prasie, był znakomity mediewista Agostino Paravicini Bagliani²⁹. Ten ostatni uważa ponadto, że przywołana wyżej gwałtowna reakcja Bonifacego VIII na decyzję jego kardynała może być potraktowana jako specyficznie "południowoeuropejski" przyczynek do problematyki integralności ludzkiego ciała³⁰.

Katharine Park odnosi się sceptycznie do konkluzji włoskiego mediewisty, podając jako przykład Półwysep Iberyjski, gdzie już w XIII wieku praktykowa-

²⁶ Huic statuto causam dedit bonae memoriae N. tituli sancti Laurentii in Damaso presbyter cardinalis – cyt. za A. Paravicini Bagliani, I testamenti, s. 65, przyp. 1; zob. tenże, Bonifacio VIII, s. 215; E.A.R. Brown, Death and the Human Body, s. 248-249.

²⁷ Zob. A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, s. 215.

²⁸ Zob. tenże, *Sarebbe la prima volta nella storia dei Papi*, w: http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2008/04/08. [dostęp 29.06.2009]; "*Nie ma praktyki dzielenia ciał papieży*", w: http://wiadomości.gazeta.pl/Wiadomości/2029020,80708,5183470.html [dostęp 29.06.2009].

Włoski mediewista zauważa jednak, że od XVI wieku pojawia się w przypadku pochówków papieży nowy zwyczaj, związany z balsamowaniem ich ciał. Kiedy w 1513 roku zmarł Juliusz II, jego wnętrzności zostały pochowane osobno w podziemiach bazyliki watykańskiej, co stanowiło nowość w dotychczasowej praktyce. Kilkadziesiąt lat później Sykstus V zmarł na Kwirynale i jego wnętrzności złożono w położonym nieopodal kościele świętych Wincentego i Anastazego, gdzie aż do pierwszej połowy XIX wieku składano te części ciała papieży w zachowanych do dzisiaj zapieczętowanych urnach, przechowywanych pod głównym ołtarzem świątyni – zob. A. Paravicini Bagliani, Sarebbe la prima volta, dz. cyt.

³⁰ Zob. tenze, Storia della scienza e storia della mentalità: Ruggero Bacone, Bonifacio VIII e la teoria della "prolongatio vitae", w: Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII. Atti del primo convegno internazionale di studi dell'associazione per il medioevo e l'umanesimo latini (AMUL), Perugia 3-5 ottobre 1983, red. C. Leonardi, G. Orlandi, Perugia – Firenze 1986, s. 249-250.

no dzielenie ciał zmarłych, a w samej Italii również dokonywano w tym samym czasie sekcji zwłok, aby poznać przyczynę zgonu, a także zdobyć wiedzę medyczną³¹. Charakterystyczne dla Italii jest jednak to, że generalnie unika się w tamtym czasie dzielenia zwłok na części, a ewentualne otwieranie ciał ma najczęściej miejsce w kontekście procedury balsamowania³². Chcąc wyjaśnić przyczynę różnic w podejściu do ludzkiego ciała pomiędzy środkową i południowa Europą, należy – zdaniem Katharine Park – pójść nieco dalej i przyjrzeć się ówczesnej antropologii³³. U schyłku średniowiecza dla mieszkańców Italii śmierć oznacza szybkie i radykalne rozdzielenie duszy i ciała, natomiast na północ od Alp o tym samym procesie mówiono, że ma charakter stopniowej separacji, rozłożonej w czasie³⁴. W późnośredniowiecznej Italii "ja" identyfikuje się przede wszystkim z duszą w znaczeniu teologicznym, czyli duchowym, a więc nieśmiertelnym bytem, czasowo ożywiającym materialne ciało i opuszczającym je w momencie śmierci. Dla mieszkańców północnej Europy "ja" w pewnym stopniu pozostaje w ciele aż do momentu jego ostatecznego rozkładu³⁵. Balsamowanie zwłok wyraża w tym kontekście pragnienie przedłużenia obecności życia w rozkładającym się ciele. To ostatnie traktowane jest wręcz jako żywe jestestwo, co – w przeciwieństwie do zwyczajów i przekonań właściwych mieszkańcom południowej Europy – przekłada się na podkreślenie roli miejsca pochówku³⁶.

Bulla *Detestande feritatis* świadczy o tym, że Bonifacemu VIII były dobrze znane praktyki, do których odniósł się w tym dokumencie. Można w niej wyróż-

³¹ Zob. K. Park, The Life of the Corpse, s. 113-114.

³² Zob. tamże, s. 114-115.

³³ Zob. tamże.

³⁴ "Focussing on the fourteenth and fifteenth centuries, I will argue that, while Italians envisaged physical death as a quick and radical separation of body and soul, northern Europeans saw it as an extended and gradual process, corresponding to the slow decomposition of the corpse and its reduction to the skeleton and hard tissues, which was thought to last about a year. Thus, while Italians tended to see the recently dead body as inert or inactive, northerners treated it during this liminal period as active, sensitive, or semianimate, possessed of a gradually fading life" – tamże.

³⁵ Zob. tamże, s. 119.

³⁶ "In the northern context, the continuing identification of the person with the decomposing body would explain the relative prominence of embalming in northern funerary ritual, as an attempt to prolong a continuing and fading life. Furthermore, because the northern corpse was a magical and semianimate subject, still strongly identified with the self, its place of burial was of prime importance; in an age of primitive embalming techniques, to accede to the wishes of the deceased in this regard might well require division of the corpse. On the other hand, to open or dismember the body for doctor to inspect – an act of no conceivabler utility to the deceased, now beyond all medical aid – was an act of objectification and a violation of personal honor. The logic in Italy, I would argue, was reversed. Because the corpse was only a corpse, the castoff of a self now definitively elsewhere, it made no sense to engage in laborious and unsavory efforts to preserve it for distant burial. The person was no longer in the body, so that the significance of the particular place of burial was less magical – provided it took place in consecrated soil – than commemorative and metaphorical: a symbol of religious allegiance, family solidarity, or social rang" – tamże, s. 126-127.

nić cztery części. Jako prawodawca papież już na wstępie zakazał dalszego praktykowania zwyczaju dzielenia ciała na części i gotowania go w wodzie celem wydobycia kości. Podyktowane jest to troską o żywych, a konkretnie o ich spokój ducha, oraz martwych, których ciała nie będą odtąd poddawane nieludzkim procedurom. Po ogłoszeniu decyzji zakazującej dalszego praktykowania potępionego zwyczaju papież dokonał opisu sytuacji, do której odniósł się w bulli. Zauważył też, że tymi, którzy uciekają się do tego typu praktyk, są osoby szlachetnie urodzone bądź obdarzone honorowymi tytułami (nobilis vel dignitatis titulo insignitus). Opis kończy się ponownym wyrażeniem głębokiej dezaprobaty dla tego typu nagannych w oczach Boga i ludzi i obrzydliwych praktyk³⁷. W trzeciej części dokumentu Bonifacy VIII występuje jako najwyższy pasterz Kościoła, pełniący powierzoną mu misję wobec wiernych. Ustanawia i nakazuje (Apostolica auctoritate statuimus et ordinamus), by zaprzestano dotychczasowego zwyczaju i zamiast niego wprowadzono pochówek zmarłych na czas konieczny do tego, by ciało uległo całkowitemu rozkładowi, który umożliwiłby przeniesienie pozostałych szczątków na miejsce ostatecznego spoczynku. Bullę kończy przypomnienie sankcji karnych, jakie grożą wykonawcom testamentu, krewnym zmarłego lub innym osobom, nawet piastującym godność biskupią, w przypadku niestosowania się do jej postanowień. Popadają one w ekskomunikę zarezerwowaną Stolicy Apostolskiej, a ciało zmarłego pozbawione ma być chrześcijańskiego pogrzebu.

Kilka miesięcy po ogłoszeniu *Detestande feritatis*, dnia 18 lutego 1300 roku papież ponownie promulgował bullę bez wprowadzania do niej jakichkolwiek zmian. Znawcy problematyki zauważają w tym przypadku wymowną zbieżność czasową: w tym samym dniu Bonifacy VIII promulgował inną bullę, zaczynającą się od słów *Super cathedram*, w której ograniczył przywileje zakonów żebraczych w zakresie przepowiadania, spowiedzi i pochówku zmarłych³⁸. Pod koniec XIII wieku panowało przekonanie, że franciszkanie i dominikanie zachęcali, zwłaszcza bogatsze osoby, do pochówku w kilku miejscach, mając na uwadze zwiększenie w ten sposób swoich dochodów. W ówczesnych kronikach znaleźć można ostre sformułowania pod adresem braci, pragnących pochować u siebie część ciała bogatej osoby, których porównuje się do psów, czających się w pobliżu trupa i gotowych do wyrwania z niego jakiegoś ochłapu³⁹.

Data powtórnego ogłoszenia bulli *Detestande feritatis* zbiegła się z intensywnymi przygotowaniami do uroczystego ogłoszenia pierwszego Jubileuszu, które

³⁷ Quod non solum divine majestatis conspectui abominabile plurimum redditur, sed etiam humane considerationis obtutibus occurrit vehementius aborrendum.

³⁸ Zob. E.A.R. Brown, *Death and the Human Body*, s. 249; A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, s. 220.

³⁹ Aliquid de corporibus quorumcunque potentium morientium sibimet vendicabant, more canum cadaveribus assistentium, ubi quisque suam particulam avide consumendam expectat – cyt. za E.A.R. Brown, Death and the Human Body, s. 249.

miało miejsce w święto katedry św. Piotra Apostoła dnia 22 lutego 1300 roku. Po odbyciu szeregu narad z kardynałami papież dokonał jego uroczystej inauguracji w obecności wiernych, zgromadzonych w bazylice św. Piotra. Nie jest wykluczone, że przypomnienie postanowień bulli, zakazującej dzielenia zwłok i ich gotowania, było częścią działań organizacyjnych, mających na uwadze pielgrzymów, przybywających z całej Europy do Rzymu⁴⁰. Jak łatwo zauważyć, problem chrześcijan zmarłych z dala od miejsca pochodzenia i zamieszkania nabierał w czasie trwania Jubileuszu nowej aktualności.

Co spowodowało, że Bonifacy VIII odniósł się w tak jednoznacznie negatywny sposób do średniowiecznego zwyczaju grzebalnego, popularnego również wśród dostojników z jego bliskiego otoczenia? W 2003 roku minęło 700 lat od śmierci tego papieża średniowiecza, którego historia zapamiętała jako człowieka o silnym charakterze i orędownika odchodzącej w XIV wieku w przeszłość idei średniowiecznej teokracji. Opublikowane z tej okazji interesujące wyniki badań historyków rzucają nowe światło na postać Bonifacego VIII, podobnie jak wydane w 1995 roku akta trwającego w latach 1303-1311 procesu przeciwko zmarłemu papieżowi, którego promotorem był jego nieprzejednany wróg król Filip IV Piękny i francuski dwór⁴¹.

Nie jest obecnie możliwe jednoznaczne ustalenie przyczyn uczucia wstrętu, jakiego papież doznawał na myśl o krojeniu i gotowaniu ludzkich zwłok. Nie można wykluczyć, że stało za nim jakieś nieznane nam osobiste traumatyczne przeżycie lub strach przed śmiercią i rozkładem własnego ciała. Wiadomo, że Bonifacy VIII cierpiał na szereg dolegliwości, wiele problemów przysparzała mu zwłaszcza kamica nerkowa⁴². Dolegliwości z nią związane łagodził wodą z Fiuggi, którą regularnie dostarczano mu do Rzymu i Anagni. Wiadomo również, że miał co najmniej sześciu lub siedmiu osobistych lekarzy, korzystał też z rad wybitnych przedstawicieli ówczesnej medycyny⁴³. Źródła podają, że papież żywo interesował się postępami tej dziedziny wiedzy, a świadczą o tym między innymi raporty, jakie aragoński poseł w kurii papieskiej Gerau de Albalato słał swojemu królowi. W liście z 14 września 1301 roku poinformował go o tym, że na dworze papieskim panuje przekonanie, że Bonifacy VIII jest naprawdę zainteresowany tylko tym, by znaleźć sposób na długie życie, zgromadzić jak najwięcej pie-

⁴⁰ Zob. A. Paravicini Bagliani, Bonifacio VIII, s. 220.

⁴¹ Zob. zwłaszcza: Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica. Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle Celebrazioni per il VII Centenario della morte. Città del Vaticano-Roma, 26-28 aprile 2004, Bonifaciana, 2, Roma 2006; Le culture di Bonifacio VIII. Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle Celebrazioni per il VII Centenario della morte. Bologna, 13-15 dicembre 2004, Bonifaciana, 3, Roma 2006; Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311). Édition critique, introduction et notes par Jean Coste, Roma 1995.

⁴² Zob. A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, s. 257-275.

⁴³ Zob. tamże, s. 261.

niędzy oraz uczynić swoją rodzinę bogatą i potężną ⁴⁴. Ten surowy osąd pojawia się także w aktach procesu papieża. W 1306 roku kardynał Piotr Colonna zeznał, że Bonifacy VIII bardzo często wyśmiewał się z pobożnych rzymskich matron, które miały zwyczaj zwracania się do niego słowami: "Niech Bóg obdarzy cię wiecznością", i mawiał, że najbardziej ucieszyłyby go życzenia długiego i dobrego życia tu na ziemi⁴⁵. Franciszkański dysydent Jakub z Todi twierdzi wręcz, że w związku z pragnieniem przedłużenia swojego życia papież nie cofnął się przed wykorzystywaniem magii⁴⁶.

Jak twierdzi Agostino Paravicini Bagliani, około roku 1300 w Rzymie zauważyć można znaczący wzrost zainteresowania alchemią, która poprzez zastosowanie złota byłaby w stanie przedłużać ludzkie życie⁴⁷. Próby te, związane z żywym w XIII wieku nurtem retardatio senectutis, zmierzały do wyprodukowania eliksiru na bazie złota, którego przyjmowanie miało dać ciału trwałe zdrowie, długowieczność i równowagę psychofizyczną⁴⁸. W Liber sex scientiarum Roger Bacon zachęcał do leczenia się eliksirem na bazie złota, który – jak twierdził franciszkanin – wprowadza ciało w stan doskonałej równowagi (equalis complexio), sprawiającej, że nie ulegnie ono rozkładowi⁴⁹. Teoria ta pojawiła się w kontekście oryginalnych poglądów franciszkańskiego autora, który był przekonany, że będące następstwem upadku pierwszych rodziców skrócenie długości ludzkiego życia można wytłumaczyć nie tylko grzechem, lecz także przyczynami naturalnymi. Rychłe nadejście śmierci (festinatio mortis) jest spowodowane – jego zdaniem – nie tylko grzechem, lecz także błędami popełnianymi już przez patriarchów w Starym Przymierzu w tym, co Bacon nazywa regimen sanitatis. Alchemia, perspektywa i astronomia pozwalają je naprawić i przywrócić stan pierwotnej równowagi. Dobroczynne światło ciał niebieskich może, dzięki wysiłkom astronomów, przeniknąć pokarmy i napoje, umożliwiając w ten sposób wydłużenie życia i poprawę jego jakości. Zastosowanie złota sprawia, że ciało

⁴⁴ Papa enim non curat nisi de tribus et circa hoc totalis sua versatur intentio, ut diu vivat et ut adquirat pecuniam, tercium ut suos ditet, magnificet et exaltet. De aliqua autem spiritualitate non curat – H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen, Münster i. W. 1902 (reprint: Roma 1964), s. XXXI.

⁴⁵ Frequentissime etiam dicebat: "Dicunt iste asine de Urbe, loquens de devotis dominabus Urbis: «Dio ti dia vita eterna», id est: «Deus tibi det vitam eternam». Longe plus placet mihi audire: «Deus det tibi longam vitam»; sed adhuc plus placet audire: «Deus det tibi longam et bonam vitam»" – Boniface VIII en procès, s. 267; zob. A. Paravicini Bagliani, Bonifacio VIII, s. 273-274.

⁴⁶ Zob. Jacopone da Todi, *Laude*, red. G. Mussini, Casale Monferrato 1999, s. 127.

⁴⁷ Zob. A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, s. 271; tenże, *Il corpo del Papa*, Torino 1994, s. 300-316.

⁴⁸ Wiadomo, że papież Klemens V (1305-1314) leczył się złotym proszkiem, o czym świadczą floreny, z których ścierano metal, znalezione w papieskim skarbcu po jego śmierci – zob. A. Paravivini Bagliani, *Bonifacio VIII*, s. 272.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 219; tenże, *Ruggero Bacone, Bonifacio VIII e la teoria della "prolongatio vitae"*, w: tenże, *Medicina e scienze della natura*, s. 343.

osiąga stan, w którym nie jest już możliwy jego rozkład. Innymi słowy, "stan doskonałej harmonii ciała i nieśmiertelność, która będzie udziałem ludzi w wieczności, po zmartwychwstaniu umarłych, można osiągnąć już tutaj na ziemi, choć tylko częściowo i w sposób niedoskonały"⁵⁰. Bacon kładzie nacisk na rolę elementów naturalnych w procesie o charakterze nadprzyrodzonym, podkreślając w ten sposób znaczenie ciała w osiągnięciu stanu równowagi i doskonałości. Logiczną konsekwencją tego typu podejścia będzie również opowiedzenie się za jego nienaruszalnością po śmierci⁵¹.

Nie wiadomo, czy Bonifacy VIII czytał teksty Rogera Bacona, jest jednak pewne, że poglądy tego ostatniego inspirowały środowiska uniwersyteckie i przenikały na dwór papieski. Cytowany już kardynał Lemoine twierdził, że dzielenie ciała ludzkiego było niedozwolone także przed ogłoszeniem bulli Detestande feritatis, ponieważ jego kształt odzwierciedla niebiańskie piękno i dlatego zabronione jest wszystko to, co mogłoby je splamić czy zdeformować⁵². O tym, że Bonifacy VIII, jeszcze jako kardynał, mógł się wypowiadać publicznie na temat ludzkiego ciała i jego losu po śmierci, świadczy zeznanie, jakie złożył w trakcie wymierzonego przeciwko papieżowi procesu świadek Jakub z Palombary⁵³. W kwietniu 1310 roku zeznał, że około 20 lat wcześniej, jako opat benedyktyńskiego klasztoru w Farfie, spotkał się z kardynałem Caetanim w miejscowości Santa Balbina niedaleko Rieti, gdzie usłyszał rozmowę, jaką purpurat prowadził z ludźmi ze swojego otoczenia. Gdy niektórzy z nich wyznali mu, że po śmierci chcieliby znaleźć się w raju, kardynał stwierdził, że jedynym rajem jest ten świat oraz że człowiek nie zmartwychwstanie⁵⁴. Dodał też rzekomo, że głupi sa ci, którzy mówią, że kości połączą się z ciałem, bo wystarczy pójść na cmentarz, by przekonać się, że jest to niemożliwe⁵⁵. Jakub z Palombary powtórzył swoje zeznanie latem tego samego roku wobec czterech kardynałów i dominikańskiego inkwizytora Bernarda Gui, którego postać stała się szeroko znana dzięki popularnej powieści Umberto Eco, *Imię róży*⁵⁶. Jak twierdzi Jean Coste, troska papie-

⁵⁰ Zob. tenże, Ruggero Bacone, s. 344; tenże, Il corpo del Papa, s. 306-309.

⁵¹ Zob. tenże, Ruggero Bacone, s. 345.

⁵² Kardynał Lemoine napisał w komentarzu do bulli *Detestande feritatis*: [...] *iste modum esse* illicitum ante istam constitutionem: quia corpus humanum, cuius facies ad similitudinem caelestis pulchritudinis est figurata, nec maculari nec defigurari debet – cyt. za E.A.R. Brown, *Death and the Human Body*, s. 246, przyp. 100.

⁵³ Zob. Boniface VIII en procès, s. 517-518.

⁵⁴ Dicentes aliqui ex dictis familiaribus suis quod vellent esse in paradiso, ipse dominus Benedictus cardinalis dicebat: "Stulti, stulti, quem paradisum vultis? creditis quod sit alius paradisus nisi vita ista et creditis quod resurgat homo postquam moritur? non bene creditis, quia nullus alius paradisus est nisi mundus iste et numquam resurgat aliquis, quia, cum homo mooritur, ita moritur anima sicut corpus" – tamże.

⁵⁵ Zob. tamże.

⁵⁶ Fatui, fatui, non est paradisus nisi in hoc mundo: creditis vos quod ossa mortuorum que sunt dispersa, possint congregari? Hoc est impossibile – tamże, s. 518. Bernard Gui był w tym

ża o zachowanie integralności ludzkiego ciała po śmierci, wyrażona w *Detestande feritatis*, może nadać tym świadectwom "pewnego posmaku autentyczności"⁵⁷.

Ciekawą wskazówką, pozwalającą poznać lepiej forma mentis Bonifacego VIII, jest ikonograficzny program, widoczny w jego grobowcu, wzniesionym w bazylice watykańskiej już za życia papieża. Mauzoleum Bonifacego VIII, którego wygląd możemy odtworzyć nie tylko na podstawie ocalałych fragmentów, ale również dzięki zapobiegliwości budowniczych z przełomu XVI i XVII wieku, wznoszących aktualną bazylikę św. Piotra i burzących jednocześnie poprzednią konstantyńską światynię, miało kształt kaplicy, zlokalizowanej w nawie głównej, obok jednego z wejść do świątyni⁵⁸. Składał się na nią ołtarz, nad którym umieszczony został sarkofag papieża, stojący obecnie w Grotach Watykańskich, oraz mozaika, najprawdopodobniej autorstwa Jacopa Torritiego, przedstawiająca Madonnę z Dzieciątkiem w otoczeniu świętych Piotra i Pawła, a także Bonifacego VIII, którego św. Piotr poleca Maryi i Jezusowi w charakterystycznym dla średniowiecznej ikonografii geście. Nawiązujący do 20. rozdziału Apokalipsy tron, zwieńczony krzyżem i otoczony drzewami palmowymi, umieszczony został poniżej postaci Madonny⁵⁹. Całość, zwieńczona marmurowym baldachimem i kopułą, wspartymi na czterech kolumnach, ujrzała światło dzienne w maju 1296 roku, co oznacza, że papież wydał polecenie wykonania mauzoleum już w pierwszych miesiącach po wstąpieniu na Tron Piotrowy⁶⁰. Był to niewątpliwie trudny okres dla Bonifacego VIII, wybranego na papieża za życia poprzednika, i stąd

czasie inkwizytorem w Tuluzie i brał czynny udział w posiedzeniach komisji, która zbierała się w Groseau u stóp góry Ventoux. Akta procesu nie mówią jednak nie o stosunku dominikanina do Bonifacego VIII. Informacje na temat papieża, zawarte w jego *Flores Chronicorum* i przeniesione następnie do *Liber Pontificalis*, pozwalają stwierdzić, że Bernard Gui odnosił się krytycznie do chciwości papieża i jego autorytarnych rządów, nigdzie jednak nie wspominał o jego herezji – zob. tamże, s. 623.

⁵⁷ "On peut regretter que dans son excellente étude sur cette pièce [bulla *Detestande feritatis* – J. G.] Paravicini Bagliani n'ait pris en considération le témoignage cité ici, auquel les préoccupations du pape juriste relativement à l'integrité du corps humain viennent donner une certaine touche d'authenticité" – tamze, s. 518.

⁵⁸ Na temat grobowca Bonifacego VIII – zob. A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, s. 109-115; tenże, *Il corpo del Papa*, s. 219-333; tenże, *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, La corte dei papi, 3, Roma 1998; M. Maccarone, *Il sepolcro di Bonifacio VIII nella Basilica Vaticana*, w: *Roma anno 1300. Atti del Congresso Internazionale di storia dell'arte mediavale*, *Roma 19-24 maggio 1980*, Roma 1983, s. 753-771; A.M. Romanini, *Ipotesi ricostruttive pe i monumenti sepolcrali di Arnolfo di Cambio*, w: *Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien. Akten des Kongresses "Scultura e monumento sepolcrale del tardo medioevo a Roma e in Italia"*, *Roma*, 4-6 luglio 1985, hrsg. von J. Garms, A.M. Romanini, Wien 1990, s. 107-128; S. Romano, *Visione e visibilità nella Roma papale: Niccolò III e Bonifacio VIII*, w: *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, s. 59-76; S. Maddalo, *Oblio della memoria. Il destino delle immagini di Bonifacio*, w: *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, s. 117-137.

⁵⁹ Zob. Ap 20,11

⁶⁰ Zob. A. Paravicini Bagliani, Il corpo del Papa, s. 322-323.

w delikatnym dla niego momencie mauzoleum miało stanowić dla wiernych, przybywających do bazyliki watykańskiej, kolejne potwierdzenie, że następca Celestyna V, który zrzekł się urzędu, jest jedynym prawowitym następcą apostołów⁶¹. Czas i okoliczności powstania grobowca oraz zawarte w nim ideowe przesłanie sugerują, że sam Bonifacy VIII był jego pomysłodawcą, a mauzoleum miało wyrażać jego wizję papiestwa⁶².

Około roku 1600 rzymski kanonik Giacomo Grimaldi, jeden z ostatnich świadków, którzy oglądali mauzoleum w całości, zanim zostało rozebrane, jak wiele innych grobowców znajdujących się w bazylice watykańskiej, zauważył, że leżąca postać Bonifacego VIII dłuta Arnolfa di Cambia znajdowała się na wysokości oczu kapłana, który celebrował przy umieszczonym niżej ołtarzu, zmuszając go niejako do patrzenia na sarkofag papieża⁶³. Po poświęceniu mauzoleum w dniu 6 maja 1296 roku piękna leżąca postać Bonifacego VIII wzbudzała nie tylko podziw, ale również zdziwienie, a nawet zgorszenie. Bonaiuto da Casentino, poeta na dworze papieskim, zapisał, że w ten sposób Bonifacy VIII "zatrzymał czas", a Bernard Gui relacjonował, że słynny herezjarcha Dulcyn z Novary był oburzony tym, że znienawidzony przez niego papież kazał sobie wykonać za życia pomnik z kamienia, na którym wygląda, jak żywy⁶⁴.

Jakie przesłanie kryje w sobie ten piękny przykład późnośredniowiecznej sztuki sepulkralnej, obok którego przechodzą dzisiaj liczni pielgrzymi i turyści, zwiedzający Groty Watykańskie? Jak twierdzi Agostino Paravicini Bagliani, można zauważyć analogie pomiędzy przesłaniem zawartym w postaci papieża,

⁶¹ Wydaje się, że mogło temu służyć również przeniesienie do mauzoleum relikwii św. Bonifacego IV papieża (†615). Jak twierdzi Agostino Paravicini Bagliani, "Bonifacy nie został wybrany następcą zmarłego papieża. Decyzja o przeniesieniu szczątków ciała papieża do jego własnej kaplicy grobowej miała na celu przywrócenie chwilowo przerwanej ciągłości sukcesji apostolskiej w wymiarze cielesnym. Dla Bonifacego VIII brak ciała zmarłego poprzednika mógł być postrzegany jako problem w kontekście legitymizacji władzy, ponieważ w ostatnich dziesięcioleciach XIII wieku związek zachodzący pomiędzy śmiercią, pochówkiem i procedurą wyboru urósł do rangi nierozerwalnego związku o charakterze instytucjonalnym, silnego do tego stopnia, że przyczynił się do wydłużenia w czasie ceremonii pogrzebowych, a co za tym idzie, ukształtowania się zwyczaju dziewięciodniowych uroczystości żałobnych po śmierci papieża (novendiali)" – tamże; zob. również s. 320-321; tenże, *Bonifacio VIII*, s. 110; S. Romano, *Visione e visibilità*, s. 64-66.

⁶² Zob. A. Paravicini Bagliani, Bonifacio VIII, s. 113.

⁶³ Bonifacius papa octavus [...] sepulcrum sibi vivens marmoreum cum insigni eius gentilicio parieti coaptavit ita, ut, dum sacerdos massae sacrum perageret, ipsius Bonifacii conspiceret – G. Grimaldi, Descrizione della basilica antica di S. Pietro in Vaticano, codice Barberiniano latino 2733, a cura di R. Niggl, Città del Vaticano 1972, s. 37.

⁶⁴ Secundum vero papam exponit et dicit esse Bonifacium octavum qui successit Celestino; et illo anno quo predicta littera Dulcini fuit scripta Bonifacius fuerat captus in mense septembri et obiit sequenti mense octobri; de quo exponit quod scribitur in Ysaia propheta de ascencione cameli [XXI,7] et proposito templi qui fecit sibi fieri monumentum, et ymaginem supra petram sicut esse viva – B. Gui, De secta illorum qui se dicunt esse de ordine Apostolorum, Rerum Italicarum Scriptores, 9/5, Roma 1907, s. 22-23; zob. A. Paravicini Bagliani, Bonifacio VIII, s. 115.

umieszczonej na jego sarkofagu, i cytowanym wyżej komentarzem kardynała Lemoine do bulli *Detestande feritatis*, a także poglądami Rogera Bacona⁶⁵. W wyniku reformy gregoriańskiej doktryna średniowiecznego papiestwa wzbogaciła się o nowe elementy. Jednym z nich był tytuł *Vicarius Christi*, używany dotychczas w odniesieniu do cesarza jako przedstawiciela Boga na ziemi. Święty Bernard z Clairvaux twierdził, że Chrystus ustanowił sobie na ziemi jedynego wikariusza, a jest nim papież⁶⁶. Tytuł ten stawia go w szczególnej relacji do Chrystusa, wyrażanej za pomocą zakorzenionej w Pawłowej nauce o Kościele metafory ciała, co zauważyć można w średniowiecznej refleksji chrystologicznej i eklezjologicznej, której przykładem jest *De consideratione*⁶⁷. Przejawem tych nowych tendencji jest choćby słynne stwierdzenie Henryka z Suzy, *Ubi papa, ibi Roma*, czy spojrzenie na osobę papieża Bonifacego VIII, widoczne we wzmiance o zamachu w Anagni w dniu 7 września 1303 roku, zawartej w *Boskiej Komedii* Dantego⁶⁸.

Warto w tym kontekście przyjrzeć się XIII-wiecznemu podejściu do ciała papieża jako konkretnej osoby. W ówczesnej literaturze zauważyć można przekonanie, że jako człowiek papież żyje krótko, a jego życie wypełniają liczne udręki, których kresem jest śmierć i rozkład ciała. Idee te przenikają do sztuki sepulkralnej, a przykładem tego jest grobowiec Klemensa IV (1265-1268) w kościele św. Franciszka w Viterbo. Epitafium przypomina, że jest już prochem "następca i spadkobierca Piotra", a napięte rysy twarzy zmarłego epatują cierpieniem i śmiercią⁶⁹. Jak twierdzi Agostino Paravicini Bagliani, "cel retoryki i rytuału przemijania, wyznaczony u zarania reformy gregoriańskiej, był jasny i fundamentalny: oddzielić ziemską i przemijającą osobę papieża od papieskiej godności o charakterze wiecznym"⁷⁰. Zupełnie inaczej jawi się oglądającemu leżąca postać Bonifacego VIII z Grot Watykańskich. Brak w niej, przede wszyst-

⁶⁵ Zob. tenże, Il corpo del Papa, s. 339-340.

⁶⁶ Nempe signum singularis pontifici Petri, per quod non navem unam, ut caeteri quique suam, sed saeculum ipsum susceperit gubernandum. Mare enim saeculum est; naves, Ecclesiae. Inde est quod altera vice instar Domini gradiens super aquas, unicum se Christi vicarium designavit, qui non uni populo, sed cunctis praeesse deberet: siquidem "aquae multae, populi multi". Ita cum quisque caeterorum habeat suam, tibi una commissa est grandissima navis; facta ex omnibus ipsa universalis Ecclesia, toto orbe diffusa – Sancti Bernardi Abbatis Claraevallensis De consideratione libri quinque ad Eugenium Tertium, II, VIII, 16, PL 182, 752.

⁶⁷ Zob. A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del Papa*, s. 82-83.

⁶⁸ "By mniej zło przeszłe i przyszłe raziło, / lilie francuskie wkroczą do Alagni; / w swym namiestniku Chrystus pojman siłą. / Widzę, jak znowu Go szyderstwo rani, / widzę, jak znów Go żółcią z octem poją, / jak życie kończy w złoczyńców kompanii" – Dante, *Boska Komedia*, *Czyściec*, XX, 88-93, tłum. A. Świderska, Kęty 1999, s. 308.

⁶⁹ Lector, fige pedes, / quam brevis aedes / pontificem quartum / Clementem contegit arctum. / En datur in cineres / Petri successor et heres! – M. Guardo, Titulus et tumulus. Epitafi di pontefici e cardinali alla corte dei papi del XIII secolo, La corte dei papi, 17, Roma 2008, s. 53.

⁷⁰ A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del Papa*, s. 341.

kim, owego naznaczenia śmiercią, które tak bardzo rzuca się w oczy oglądającemu grobowiec Klemensa IV. Postać papieża dłuta Arnolfa di Cambia wyraża ideę nieśmiertelności, która obejmuje już nie tylko papieską godność, lecz także konkretną osobę papieża⁷¹. Jeśli dodać do tego zamiłowanie Bonifacego VIII do figur i rzeźb, przedstawiających jego osobę, widoczne już w okresie, gdy jako kardynał wyruszył z misją dyplomatyczną do Francji, gdzie dał się poznać jako zdecydowany obrońca prerogatyw Stolicy Apostolskiej, można przypuszczać, że zakaz naruszania integralności ludzkiego ciała wypływał z jego głębokich przekonań, które dały o sobie znać w bulli *Detestande feritatis*⁷².

Papieski dokument odbił się szerokim echem w późnym średniowieczu. Świadczą o tym, między innymi, XIV-wieczne testamenty znanych ówczesnych osobistości, które uwzględniają postanowienia zawarte w *Detestande feritatis*. Dotyczy to również krajów, takich jak Francja, w których praktyka krojenia i gotowania zwłok występowała częściej niż w Italii⁷³. W 1308 roku Karol II Andegaweński nakazał pochówek swojego ciała w kościele Notre Dame de Naza-

⁷¹ Przed zbyt ścisłym łączeniem papiestwa jako godności z człowieczeństwem konkretnego papieża przestrzegał XIII-wieczny franciszkański teolog Piotr Olivi w liście z 14 września 1295 roku do Konrada z Offidy: Item addunt, quod eadem Christi auctoritate, qua Petrus factus est papa, fit et quilibet eius successor. Insanum autem est dicere, quod apostoli potuissent mutare Petri papatum, etiam cum eius beneplacito et assensu. Ex hiis autem concludunt, quod papatus est aliquid indelebile et inseparabile a substantia humanitatis eius, qui assumitur ad papatum, ut sicut in hostia consecrata, manentibus accidentibus, manet semper Christus, sic, manente humanitate pape, manet semper in eo sacramentaliter Chrisus seu Christi papatus [...] Quod vero dicunt, quod papa est ymago Christi eterni et immutabilis, ergo papa debet esse eternus et immutabilis; si bene arguunt, sequitur etiam, quod post mortem pape non possit substitui alius papa, quia constat, quod post mortem Christi non potuit substitui alius Christus. Unde autem sequitur, quod, quia papa vel episcopus est quoad aliquid Christi ymago, ergo quoad omnia est Christi ymago? – Petri Iohannis Olivi De renuntiatione papae Coelestini V. Quaestio et Epistola, "Archivum Franciscanum Historicum" 11 (1918), s. 367-368; zob. A. Paravicini Bagliani, Il corpo del Papa, s. 341-342.

⁷² Misja dyplomatyczna do Francji miała miejsce w 1290 roku. Przyszły papież udał się tam wraz z kardynałem Gerardem Bianchim. Jedną ze spraw, z jakimi musieli się zmierzyć obydwaj legaci, był spór majątkowy pomiędzy arcybiskupem Reims i tamtejszą kapitułą. Po doprowadzeniu do ugody Caetani i Bianchi nakazali arcybiskupowi i kanonikom wykonanie dwóch przedstawiających ich srebrnych figur, które miały zostać umieszczone w katedrze i przypominać o władzy Rzymu, którą reprezentowali papiescy legaci. To śmiałe posunięcie zostało w późniejszym okresie wykorzystane przez wrogów papieża, którzy zarzucali mu zachęcanie wiernych do idolatrii. Zarzut ten pojawił się między innymi w przemówieniu Wilhelma Plaisiansa, wygłoszonym w Luwrze w dniach 13-14 września 1303 roku w obecności Filipa IV Pięknego: Item ut suam damnatissimam memoriam constituat, fecit imagines suas argenteas erigi in ecclesiis per hoc homines ad idolatrandum inducens - Boniface VIII en procès, s. 148; zob. tamże, s. 277-278, 419-420; T. Schmidt, Papst Bonifaz VIII. und die Idolatrie, "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" 66 (1986), s. 75-107; J. Grzeszczak, Bonifacius-malefacius. Oskarżenia o kontakty ze złym duchem w aktach procesu Bonifacego VIII z lat 1303-1311, "Poznańskie Studia Teologiczne" 20 (2006), s. 205; tenże, Problem herezji Bonifacego VIII w aktach procesowych z lat 1303--1311, "Poznańskie Studia Teologiczne" 21 (2007), s. 241.

⁷³ Zob. E.A.R. Brown, *Death and the Human Body*, s. 250-251.

reth w Aix-en-Provence, precyzując jednak, że gdyby umarł na terenie swojego Królestwa Obojga Sycylii, chce być czasowo pochowany w dominikańskim kościele w Neapolu⁷⁴. W XIV wieku zdarzały się dość częste przypadki zwracania się do Stolicy Apostolskiej o dyspensę od postanowień bulli⁷⁵. Jak twierdzi Elizabeth Brown, bezpośredni efekt papieskich rozporządzeń był jednak odwrotny od zamierzonego, ponieważ po roku 1300 pochówek części ciała w różnych miejscach stał się przywilejem zastrzeżonym dla nielicznych, a przez to znakiem ich wysokiego społecznego statusu⁷⁶.

Świat medycyny późnego średniowiecza odniósł się na ogół ze zrozumieniem do postanowień bulli, broniących integralności ludzkiego ciała po śmierci⁷⁷. Najstarsze traktaty anatomiczne średniowiecza przenika świadomość, że w tradycji chrześcijańskiej obowiązuje szacunek dla ludzkiego ciała. Przedstawiciele szkoły z Salerno tłumaczą nim upadek anatomii, do jakiego doszło na Zachodzie od momentu, gdy zamiast sekcji ludzkich ciał zaczęto przeprowadzać sekcje ciał zwierząt⁷⁸. Podobnie jak w przypadku wspomnianych wyżej dyspens od postanowień bulli, również medycy musieli zwracać się z podobnymi prośbami do Stolicy Apostolskiej. Od końca XIII wieku mamy do czynienia z pojawieniem się prawdziwych autopsji, mających na celu ustalenie przyczyn zgonu. Działania te szły w parze z rozwojem ówczesnego prawa. Jak twierdzi Agostino Paravicini Bagliani, konieczność uzyskania papieskiej dyspensy w celu dokonania sekcji zwłok była rodzajem kompromisu pomiędzy wielowiekową tradycją nienaruszalności ludzkiego ciała a nowymi wymogami medycznymi i prawnymi, związanymi z rozwojem nauk w późnym średniowieczu⁷⁹.

⁷⁴ Zob. tamże.

⁷⁵ Zob. tamże, s. 251-264.

⁷⁶ "Thus, *Detestande feritatis* did not accomplish what Boniface VIII intended. Indeed, its immediate effect was inverse, for it made division of the body after death more desirable than before. After 1300 separate burial of the body's part was a privilege which only the most favored could obtain and it thus became a sure sign of status and distinction" – tamże, s. 264-265.

⁷⁷ Obok informacji świadczących o posłuszeństwie lekarzy wobec papieskich decyzji znaleźć można również świadectwa, których przykładem jest Guy de Chauliac, najwybitniejszy francuski chirurg późnego średniowiecza. Twierdzi on, że często przeprowadzał sekcje zwłok "wysuszonych na słońcu, rozłożonych w ziemi lub rozpuszczonych w bieżącej bądź wrzącej wodzie" – zob. A. Paravicini Bagliani, *La papauté du XIII^e siècle et la renaissance de l'anatomie*, s. 276.

⁷⁸ Zob. tamże, s. 277.

⁷⁹ "C'est peut-être là que réside la véritable raison du «succès juridique» de la décretale de Boniface VIII: née pour interdire le dépecement du corps à des fins de transport, considérée comme un «crime» contre l'humanité, cette décrétale finit par servir de référence juridique obligatoire pour ceux qui s'adonnaient à l'anatomie. Le respect de cette décrétale ou, si l'on veut, l'octroi d'un privilège pontifical pour ouvrir un corps à des fins d'étude, constituait, finalement, une sorte de compromis, typiquement médiéval, entre la nécessité de satisfaire une tradition chrétienne millénaire – le respect dû à la dépouille mortelle – et les nouvelles exigences, judiciaires et médicales, provoquées par le raffinement des techniques judiciaires du droit canon et par le développement des nouvelles facultés de médicine de l'Europe médiévale" – tamze, s. 279.

ANEKS

Bonifacy VIII Bulla *Detestande feritatis*⁸⁰

Ad perpetuam rei memoriam. Detestande feritatis abusum, quem ex quodam more horribili nonnulli fideles improvide prosecuntur, nos, pie intentionis ducti proposito, ne abusus predicti sevitia ulterius corpora humana dilaceret, mentesque fidelium horrore commoveat, et perturbet auditum, digne decrevimus abolendum. Prefati namque fideles, hujus sue improbande utique consuetitudinis vitio intendentes, si quisquam ex eis genere nobilis vel dignitatis titulo insignitus, presertim extra suarum partium limites debitum nature, persolvat, in suis vel aliis remotis partibus sepultura electa, defuncti corpus ex quodam impie pietatis affectu truculenter excuterant, ac illud membratim vel in frustra immaniter concidentes, ea subsequenter aquis immersa exponunt ignibus decoquenda; et tandem, ab ossibus tegumento carnis excusso, eadem ad partes predictas mittunt seu deferunt tumulanda. Quod non solum divine majestatis conspectui abominabile plurimum redditur, sed etiam humane considerationis obtutibus occurrit vehementius aborrendum. Volentes igitur, prout offici nostri debitum exigit, illud in hac parte remedium adhibere, per quod tante abominationis, tanteque immanitatis et impietatis abusus penitus deleatur, nec extendatur ad alios, Apostolica auctoritate statuimus et ordinamus, ut, cum quivis cujuscumque status aut generis seu dignitatis extiterint, in civitatibus, terris aut locis, in quibus catholice fidei cultus viget, diem de cetero claudet extremum, circa corpora defunctorum hujusmodi abusus vel similis nullatenus observetur, nec fidelium manus tanto immanitate fedentur. Sed, ut defunctorum corpora sic impie ac crudeliter non tractentur, deferantur ad loca, in quibus viventes elegerint sepeliri, aut in civitate, castro vel loco vicino ecclesiastice sepulture tradantur ad tempus, ita quod demum, incineratis corporibus ad alias, ad loca, ubi sepulturam elegerint, deportentur et sepeliantur in eis. Nos enim, si predicti defuncti executor vel executores, aut familiares ejus, seu quivis alii, cujuscumque ordinis, conditionis, status aut gradus fuerint, etiamsi pontificali dignitate prefulgeant, aliquid contra hujusmodi nostri statuti et ordinationis tenorem presumpserint attentare, defunctorum corpora sic inhumaniter pertractando, vel faciendo pertractari, excommunicationis sententiam, quam exnunc in ipsos proferimus, ipso facto se noverint incursuros, a qua non nisi per Apostolicam Sedem, preterquam in mortis articulo, possint absolutionis beneficium obtinere. Et nihilominus ille, cujus corpus sic inhumane tractatum fuerit, ecclesiastica careat sepultura. Nulli ergo, et cetera, nostri statuti ordinationis et prolationis, et cetera. Dat. Anagnie, IIII kal. octobris, anno quinto.

⁸⁰ Les Registres de Boniface VIII, t. II (1298-1301), red. G. Digard, M. Faucon, A. Thomas, R. Fawtier, Paris 1904, s. 576-577 (nr 3409).

Boniface VIII towards Medieval Funeral Customs. The Bull *Detestande feritatis* and its Interpretations

Summary

On September 27, 1297 Pope Boniface VIII (1294-1303) promulgated a bull beginning with the words *Detestande feritatis*, thereby outlawing any further practice of the medieval custom of dismembering human corpses which were subsequently boiled in water to separate the bones from the soft tissue. This was a practice that facilitated burial in places remote from the scene of death of the deceased. The first part of the article presents the circumstances in which the papal document originated. By outlawing such practices the Pope invalidated the decisions contained in the last wills of some, especially the French, cardinals of his times. The custom of dismembering human corpses was predominantly practiced north of the Alps, but it was also present on the territory of today's Spain. In medieval times it was known as "the German custom" (*mos teutonicus*) and was underpinned by a specific medieval anthropology. The second part of the article scrutinizes the probable reasons of the Pope's violent reaction. An attempt is made to reconstruct the *forma mentis* of Boniface VIII. Relevant indications and clues can be found in the records of the proceedings against the Pope by Philip the Fair, king of France, in the iconography of monuments erected at the Pope's initiative, and also in the development of the natural sciences in the late Middle Ages.

Keywords

Boniface VIII, anatomy, human body

Słowa kluczowe

Bonifacy VIII, anatomia, ciało ludzkie

Jarosław Moskałyk Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny

Doświadczenie historyczno-religijnej alienacji a współczesne relacje wewnątrz chrześcijaństwa

Zjawisko historycznego wyobcowania w chrześcijaństwie stanowi jedno z najbardziej złożonych i zarazem dramatycznych doświadczeń w jego realizacji. Utworzone i z istoty swej przeznaczone do działania w jedności i dla jedności wielu w ściśle określonym celu, niestety, stopniowo przestaje pełnić tę funkcję, a właściwie szczególna misję wobec człowieka i świata w ich perspektywie zbawczej. Głównym powodem zniekształcenia idei chrześcijańskiej w dziejach ludzkości jest oczywiście sam człowiek, a dokładniej mówiąc, jego brak wierności i rezygnacja ze służby takim wartościom, jak jedność i niepodzielność, stanowiącym pochodną przynależności chrześcijańskiej. Jest to niewątpliwie konsekwencja postrzegania chrześcijaństwa w kategoriach przestrzeni nieograniczonej swobody oddziaływania człowieka oraz jego dążności do zarządzania nim. Jak można było oczekiwać, z czasem owa tendencja zaczęła przybierać coraz poważniejsze i tym samym niebezpieczne rozmiary. Chodziło tu nie tylko o nadużycia związane z niezachowaniem przez chrześcijan tego, co chrześcijańskie, ale także o coraz większe rozbicie wspólnoty chrześcijańskiej spowodowane sporami o tzw. prawowierność i nadrzędność wyznaniową. W wyniku tego musiało dojść do ostrej konfrontacji ideowo-społecznej i jednocześnie wyobcowania w wierze poszczególnych wspólnot religijnych. Naturalnie za głównego winowajcę podziału chrześcijan uznawano zawsze stronę przeciwną, natomiast możliwość zmiany tego stanu widziano jedynie przez powrót do "jednej owczarni", której przewodzić może strona przekonana o doskonałości swego Kościoła¹. Oznaczało to konieczność uznania doktryny, zasad kultycznych i prawnych obowiązujących po stronie tylko jednej opcji wspólnotowej i podporządkowanie się im.

Twarde stanowisko oraz bezkompromisowa obrona swoich racji nie sprzyjały łagodzeniu napięcia ani też nie mogły wpłynąć na zahamowanie procesu wyobcowania w łonie chrześcijaństwa. Wręcz przeciwnie, skutkowało to kolejnymi podzia-

¹ Por. F. Biot, *Von der Polemik zum Dialog. Steine auf dem Weg zur Einheit der Christen*, Wien 1966, s. 34-47; N. Nissiotis, *Ökumenische Bewegung und Zweites Vatikanische Konzil*, "Kerygma und Dogma" 11 (1965), nr 3, s. 208-219.

łami i rozczłonkowaniem jednej wspólnoty. Ostatecznie osiągnięto punkt krytyczny, ponieważ nastąpiło niemal zupełne wyczerpanie środków konfrontacyjnych i jednocześnie uświadomiono sobie, że bezsensowne jest trwanie chrześcijan w warunkach całkowitej izolacji. Wymusiło to też niejako nowe spojrzenie na pespektywę zjednoczenia. Paradoksalnie więc osiągnięcie absurdalnego poziomu wzajemnego oddalenia się chrześcijan i wraz z tym poczucie ogromnej bezradności doprowadziło do samokrytycznej refleksji i zmiany postawy. W związku z tym przedmiotem poniższych rozważań będą przemiany myślenia i otwarcie Kościoła katolickiego na inne wyznania chrześcijańskie oraz ożywienie relacji w całym środowisku chrześcijańskim i opracowanie nowej formy komunikacji chrześcijan z innymi wspólnotami religijnymi, jakie dokonało się w ostatnim półwieczu.

I. Próba zmiany modelu relacji

Przez długi okres działalności Kościoła katolickiego, a praktycznie od schizmy (XI w.) do II Soboru Watykańskiego, dominowało w nim niemal niezmienne przekonanie o własnej doskonałości (perfecta Ecclesiae). Nietrudno sobie wyobrazić, co tego rodzaju postawa mogła oznaczać dla innych wspólnot chrześcijańskich i w końcu dla niego samego. Przede wszystkim wprowadziła atmosferę niezwykłego zdystansowania, pogardy, nieufności i znaczącej ignorancji w stosunku do pozostałych wyznań. Dziś przeważająca większość ekumenistów nie ma wątpliwości, że w przeszłości u podstaw utrwalonej niechęci Kościoła katolickiego do tzw. innowierców stały eklezjologiczny tryumfalizm i jurydyczny konserwatyzm². To przede wszystkim one powodowały, że ta wspólnota religijna sama wyznaczyła granice prawowierności i wiarygodności Kościoła Chrystusowego, zacieśniając je właściwie do Kościoła rzymskiego, a równocześnie odmawiając tego miana innym Kościołom, nierzadko także odmawiając im przymiotu eklezjalności. Efektem takiego nastawienia rzymskiego katolicyzmu wobec pozostałych wspólnot chrześcijańskich był ich zdecydowany opór i negacja sposobu postrzegania Kościoła przez Rzym. Wskutek tego w całym Kościele chrześcijańskim powstały dwa pod wieloma względami zróżnicowane fronty, wzajemnie sie zwalczające i – co za tym idzie – sie wykluczające. Po obu stronach brakowało odwagi i stanowczości potrzebnych do przerwania zaklętego koła wzajemnej nieufności i podejrzliwości. Brakowało też siły woli i determinacji, by przynajmniej częściowo ustąpić z zajmowanego stanowiska doktrynalnego i zrezygnować z postawy konfrontacyjnej.

² Por. R. Slenczka, *Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evengelischen Theologen*, "Ökumenische Rundschau" 29 (1980), H. 4. s. 440-460.

Dopiero na II Soborze Watykańskim podjęto poważny namysł nad wizją eklezjologiczną i zjawiskiem wyobcowania w Kościele Chrystusowym³. Niemniej jednak trzeba obiektywnie stwierdzić, że do tej ważnej zmiany orientacji w Kościele katolickim nie doszło przypadkowo czy wyłącznie za pośrednictwem jakiejś siły odśrodkowej. Złożyło się na to kilka wyróżniających się czynników, które spowodowały ostateczny przełom i pozytywną reakcję na problem zamknięcia na dialog.

1. Inicjatywy zewnętrzne

Za cechę charakterystyczną należy uznać to, że pierwsze impulsy w sprawie rewizji postawy otwartości i współpracy chrześcijan pochodziły z kręgów ewangelickiego i prawosławnego. W roku 1910 z inicjatywy ewangelików została zorganizowana konferencja misyjna z wyraźnie zaznaczoną formułą ekumeniczną w Edynburgu. To przedsięwzięcie zbliżeniowe miało być próbą przełamania bariery wzajemnego dystansu, wrogości, lęku i niepewności, ale także miało służyć przerwaniu rywalizacji między wyznaniami chrześcijańskimi. Praktycznym wyrazem wskazanej inicjatywy jest działalność organizacji "Życie i Działanie" z 1918 roku, a następnie powołanie w 1920 roku do istnienia komisji doktrynalnej "Wiara i Ustrój". Skutkiem intensyfikacji podejmowanych przez ewangelików wysiłków mających doprowadzić do zbliżenia było utworzenie w 1948 roku w Amsterdamie Światowej Rady Kościołów, która nie stanowi organizacji nastawionej na ogarnięcie swoim zasięgiem jak największej liczby podmiotów eklezjalnych i wspólnotowych ani nie ma za zadanie ścisłego egzekwowania postępu zjednoczeniowego chrześcijan⁴. Jej celem jest tworzenie jednej społeczności wierzących, która zajmować się będzie niwelowaniem wzajemnego dystansu w realizacji swej misji chrześcijańskiej.

Wcześniej jeszcze, bo już na początku XX wieku, pojawiły się istotne sygnały wzywające do odnowy jedności wśród chrześcijan, których zwolennikiem było środowisko prawosławne⁵. Intencją honorowego zwierzchnika prawosławia w świecie patriarchy Joachima III było przede wszystkim zainicjowanie ruchu

³ Rzeczywistość tę potwierdzają dokumenty soborowe: Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum*, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, jak również Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum*. Zob. K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986².

⁴ Zgodnie z postanowieniem doktrynalnym z New Delhi z 1961 roku odnośnie do Światowej Rady Kościołów jest to społeczność Kościołów, które wyznają, że Pan Jezus Chrystus jest Bogiem i Zbawicielem, i dlatego dążą wspólnie do wypełnienia tego, do czego są powołane ku chwale Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. Zob. L. Górka, S.C. Napiórkowski, *Kościoły czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, s. 47.

⁵ Tamże, s. 47. Chodzi tutaj o znamienny przykład otwartości wobec idei zjednoczeniowej w Kościele chrześcijańskim, wyrażonej w *Orędziu do wszystkich siostrzanych Kościołów prawosławnych* patriarchy ekumenicznego Joachima III z 1904 roku.

zjednoczeniowego wewnątrz całego Kościoła prawosławnego. W złagodzeniu napięcia oraz umocnieniu relacji między wspólnotami prawosławnymi hierarcha widział wówczas szansę na nawiązanie także bliższych więzi partnerskich ze stroną rzymskokatolicką oraz protestancką.

Choć pierwsze próby zwierzchnika prawosławnego dotyczące odnowienia komunii w prawosławiu oraz całej rodzinie chrześcijańskiej były raczej pewnego rodzaju sondażem w kwestii reakcji na potrzebę nawiązania wzajemnych relacji między wspólnotami chrześcijańskimi, to jednak ich skutkiem było ważne poruszenie sumień i obudzenie intencji zjednoczeniowej. Za kolejny krok w propagowaniu skutecznej formy działań ekumenicznych ze strony prawosławia należy uznać wydanie w 1920 roku Orędzia patriarchatu ekumenicznego, gdzie znajduje się propozycja utworzenia "jednej wspólnoty eklezjalnej" i podjęcia wyzwania ścisłej współpracy na rzecz jedności adresowana do wszystkich Kościołów chrześcijańskich⁶. Dziś ten odważny gest prawosławnych wielu badaczy uznaje za głęboko przemyślany i uzasadniony akt, mający najpierw doprowadzić do zapanowania nad historycznymi uprzedzeniami, a potem do pokonania pozadoktrynalnych różnic. On też był później podstawą przyszłej organizacji Światowej Rady Kościołów, natomiast, jak wpłynął na sposób postrzegania przyszłości ruchu ekumenicznego przez katolików, trudno aktualnie jednoznacznie określić. Niemniej jednak, co wydaje się niezwykle ważne, odtąd zupełnie zmieniło się podejście chrześcijan do zagadnienia podziału i wzajemnego wyobcowania. Zmieniła się również świadomość katolików odnośnie do chrześcijaństwa rozumianego jako istnienie wielu podmiotów, które moga wzajemnie na siebie oddziaływać. W końcu uznano metodę dialogu partnerskiego za niezastąpione narzędzie w procesie wzajemnego zbliżenia. Tylko dzięki prawdziwej akceptacji funkcji dialogu może się dokonywać zmiana postawy ludzkiej oraz odnowa struktur kościelnych. Ostateczne przełamanie w Kościele katolickim dawnych oporów i niechęci dotyczących partnerskich relacji wewnątrz chrześcijaństwa odbyło się po jego rezygnacji ze środków konfrontacyjnych w komunikacji międzywyznaniowej oraz po odstąpieniu od metody unionistycznej jako czynnika warunkującego możliwość dialogu. Wszakże zasadnicza zmiana w postawie katolików była spowodowana II Soborem Watykańskim.

2. Dążenie do jedności na zasadzie partnerskiej

Aby przed 50 laty w Kościele katolickim można było dojść do przekonania o znaczeniu spotkania i o sensie debaty z tzw. innowiercami, trzeba było pokonać wielowiekowy stereotyp o mniejszej wartości oraz przekonanie o względności duchowo-zbawczych doktryn innych chrześcijan. Do utrwalenia tego stereotypu niegdyś w dużej mierze przyczynili się sami papieże, którzy w swoich

⁶ Por. S.C. Napiórkowski, *Historia ruchu ekumenicznego*, Lublin 1972, s. 11-26.

oficjalnych wystąpieniach najczęściej utożsamiali Kościół Chrystusowy z Kościołem katolickim, którego najwyższym reprezentantem jest biskup Rzymu⁷. Tego rodzaju stanowisko poszczególnych zwierzchników na Stolicy Piotrowej było pewną zasadą i wzorem do naśladowania w całym Kościele łacińskim, a także przykładem przypisywania jedynie temu Kościołowi cech powszechności, nienaruszonej pełni i jedności. W konsekwencji przeświadczenie owo sprzyjało kształtowaniu postawy dystansu i pasywności papieży wobec problemu podziału chrześcijan oraz ewentualnych prób ich zjednoczenia. Jeśli wówczas pojawiały się jakieś sugestie programowe mające na celu pojednanie wewnątrz chrześcijaństwa, to były one zawsze oparte na jednej i tej samej wizji oraz zmierzały do podporządkowania "akatolików" Kościołowi rzymskiemu.

Wskazywanie na doskonałość struktury Kościoła katolickiego i jego przewagę w dziele uświęcania swoich członków było formą nacisku na "odłączonych chrześcijan" i miało ich skłonić do rewizji swojej sytuacji duchowej oraz do powrotu na łono prawdziwego Kościoła. W każdym bądź razie takie nastawienie doktrynalne wobec "odłączonych" coraz bardziej uwidoczniało się od I Soboru Watykańskiego i podyktowane było pragnieniem odizolowania wiary katolickiej. Jednakże tendencja do izolacji albo do zapewnienia wszechwładności katolicyzmu przynajmniej w postawie niektórych papieży (Leona XIII, Benedykta XV, Piusa XI, Jana XXIII) okresu między dwoma Soborami Watykańskimi przenikała się ze świadomością niegodziwości stanu rozdziału chrześcijaństwa i pewnymi oznakami dążenia do naprawienia zaistniałej sytuacji⁸. Dokonywała się również symboliczna przemiana w formule dotychczasowej percepcji chrześcijan wyznania nierzymskokatolickiego, mianowicie postanowiono zrezygnować z określania ich jako: "schizmatyków", "heretyków", "odszczepieńców" itd⁹. Bardzo ważne były katolickie inicjatywy ekumeniczne podejmowane podczas słynnych kongresów velehradzkich (1907-1936)¹⁰. Wówczas to w wyniku światłego rozpoznania idei pojednania oraz nawiązania do odrodzeniowych XIX-wiecznych nurtów oświatowo-religijnych w Czechach i na Słowacji duchowni i teologowie morawscy dali znaczący impuls do nawiązania szczerych relacji w rodzinie chrześcijańskiej¹¹.

⁷ W. Hryniewicz, Wschód i Zachód chrześcijański: od schizmy do dialogu, w: Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim, wybór i oprac. A. Polkowski, wstęp W. Hryniewicz, Warszawa 1984, s. 28-32.

⁸ Por. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1983, s. 277-538.

⁹ L. Górka, S.C. Napiórkowski, Kościoły czy Kościół, s. 23.

¹⁰ Por. F. Grivec, Memorabilia ex historia Conventuum Velehradensium, AAV12 (1932), s. 25--31; L. Górka, Doktryna ekumeniczna kongresów welehradzkich (1907-1936). Studium z zakresu historii katolickiej myśli ekumenicznej, w: Studia ekumeniczne, red. J. Myśków, t. 1, Warszawa 1982, s. 5-122; L. Górka, Dziedzictwo Ojców. Ekumeniczny charakter tradycji welehradzkiej, Warszawa 1995, s. 99-121.

¹¹ Grupa inicjująca Kongresy należała do Apostolatu świętych Cyryla i Metodego oraz była zaangażowana w publikację czasopisma "Slavorum Litterae Theologicae". Zob. F. Cinek, Velehrad víry, Olomouc 1936, s. 443.

Organizatorzy wspomnianych kongresów postawili przed sobą bardzo prosty i zarazem klarowny cel, umożliwić spotkanie świata katolickiego i prawosławnego Słowiańszczyzny i następnie pozwolić obydwu stronom podjąć rzeczowe rozmowy na temat tego, co je łączy oraz co utrudnia wzajemne relacje. Całe przedsięwzięcie okazało się niezwykle owocnym przykładem wymiany doświadczeń, zmniejszenia dystansu i zapoczątkowania realnej współpracy w sferze poszukiwania jedności chrześcijańskiej¹². Optyka zjednoczeniowa zaprezentowana w Velehradzie powoli kreśliła nowy trend otwarcia i działania, który ostatecznie musiał powodować zmianę wzajemnych relacji katolików i prawosławnych. Później wymusiły ją również procesy historyczne oraz nowe wyzwania duchowe stawiane całemu chrześcijaństwu.

Z pewnością przełomowym momentem całego przedsięwzięcia velehradzkiego było także dokonanie swoistego rachunku sumienia w kwestii dawnego jednostronnego obciążania winą za rozbicie chrześcijaństwa. Teraz postanowiono uznać, że odpowiedzialność za istniejący podział ponoszą obie strony i one w jednakowy sposób są zobowiązane odmienić tę sytuację tak, aby chrześcijanie nie byli już więcej zgorszeniem dla świata. Poza tym przypomniano, że poszukiwanie niegdyś utraconej jedności chrześcijan musi się odbywać przy wykorzystaniu elementów łączących wspólnoty Wschodu i Zachodu w wymiarze eklezjologicznym. Najgłębszą podstawę wzajemnego porozumienia stanowić ma więź mistyczno-sakramentalna jako pierwiastek łączący obie tradycje w jedną całość niepodzielonego Ciała Chrystusa. Obecne zmierzanie ku pełnej jedności chrześcijan nie może w niczym ustępować wzorcowi wspólnoty ustanowionej przez Jezusa Chrystusa, która realizowana była w pierwotnym Kościele¹³.

Jeśli chodzi o praktyczne zastosowanie doktryny, metody i strategii zjednoczeniowej wypracowanej podczas kongresów w Velehradzie, to w przeciwieństwie do szeregu innych tego typu inicjatyw odegrała ona istotną rolę w kształtowaniu intuicji ekumenicznej współczesnego Kościoła. Rzeczywistym potwierdzeniem tego było mniej lub bardziej bezpośrednie odwołanie się do tamtego źródła myśli i intencji w dokumentach soborowych, w tym głównie w Dekrecie o ekumenizmie. Ponadto szczególną wagę miały wyrazy uznania dla owoców kongresów ze strony papieża Jana XXIII, który w swoim liście apostolskim *Magnifici Eventus* z 1963 roku odniósł się do idei velehradzkiego pojednania oraz określił ją jako ważny znak na drodze przyszłego zjednoczenia¹⁴. W podobnym tonie wypowiedział się również papież Paweł VI w liście apostolskim *Antiquae nobilitatis* z 1969 roku¹⁵. Z kolei Jan Paweł II przypomniał o wyjątkowej żywotności dzieła velehradzkiego podczas swojej wizyty w Velehradzie w 1990 roku. Wów-

¹² Por. tamże, s. 620-627.

¹³ Por. L. Górka, S.C. Napiórkowski, Kościoły czy Kościół, s. 38.

¹⁴ Acta Apostolicae Sedis 55 (1963), s. 434-439.

¹⁵ Acta Apostolicae Sedis 61 (1969), s. 137-149.

czas to między innymi zauważył, że "kamień węgielny europejskiej jedności znajduje się także w Velehradzie"¹⁶. Europę w wymiarze religijnym kształtują dwie różniące się między sobą tradycje, lecz obie one do siebie należą. Wspólnie stanowią o dawnym, a także współczesnym chrześcijańskim dziedzictwie Europy¹⁷. Dlatego aktualnie sprawa jedności chrześcijan przestała być przedmiotem dyskusji oraz działania wyłącznie niekatolików, ale jest także ważnym punktem zainteresowania strony katolickiej.

3. Nowa forma działania zjednoczeniowego

Do istotnego przełomu w sferze otwartości Kościoła Rzymskokatolickiego na ruch ekumeniczny – jak wcześniej w przypadku wspólnot niekatolickich doszło dzięki oddziaływaniu oddolnemu. Jednym z przykładów takiej inicjatywy jest założona w 1952 roku Katolicka Konferencja do Spraw Ekumenizmu (Katholische Konferenz für ökumenische Fragen)¹⁸. Znaczący wpływ na powstanie tej organizacji miało holenderskie środowisko katolickie, które w sposób szczególny zaangażowało się w próbę nawiązania łączności z protestanckim nurtem ekumenicznym. Do podstawowych zadań Konferencji należało: skupienie się na ważnych problemach, które przed wiekami doprowadziły do oddalenia wspólnot chrześcijańskich, obiektywna ocena skutków istniejącego podziału, rzeczowa analiza dotychczasowych przedsięwzięć zjednoczeniowych niekatolików oraz ustalenie kryteriów współpracy obowiązujących stronę katolicką podczas prób pojednania. Przyjęto również zasadę, że spotkania licznej grupy teologów – około 80 osób – stanowiących trzon organizacji, będą się odbywać rokrocznie w innym kraju Europy. Stąd nie bez powodu pojawiały się głosy, że Konferencja do spraw Ekumenizmu utworzyła podwaliny pod przyszły Sekretariat Jedności $(1960)^{19}$.

Sekretariat ten odegrał bardzo ważną rolę podczas II Soboru Watykańskiego, pełniąc funkcję Komisji Soborowej²⁰. Dzięki wyposażeniu w odpowiednie instrumenty jednostka ta mogła w sposób bezpośredni wpływać na ekumeniczny wymiar dokumentów soborowych. Za jej pośrednictwem na obrady Soboru zaproszeni zostali także obserwatorzy spoza Kościoła katolickiego, co było znaczącym

^{16 &}quot;Ľ Osservatore Romano" (Pol), 11 (1990), nr 5, s. 25.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ J. Willebrands, Augustin Bea – Vorkämpfer für die Einheit der Christen, für die Religionsfreiheit und ein neues Verhältnis zum jüdischen Volk, w. D. Bader, S. Schmidt, Kardinal Augustin Bea. Die Hinawendung der Kirche zu Bibelwissenschaft und Ökumene, München – Zürich 1981, s. 34-35.

¹⁹ Por. L. Górka, S.C. Napiórkowski, Kościoły czy Kościół, s. 45.

²⁰ Por. Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I, Vol. I, Typis Polyglottis Vaticanis 1960. Sekretariat, występując w roli Komisji soborowej, przyczynił się do zredagowania trzech projektów: o ekumenizmie, o wolności religijnej oraz o relacji Kościoła do religii niechrześcijańskich.

wyrazem otwarcia się na głos i wspólną obecność podczas powstawania dokumentów Soboru. Jednak na jeszcze większe uznanie zasługuje to, że uczynienie przez stronę katolicką tak wymownego gestu wobec innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich nie stało się tylko jednorazowym aktem dobrej woli. Zresztą, w przeciwnym razie, czy mógłby on świadczyć o szczerej intencji strony zapraszającej. Odtąd zaczęto wcielać ideę porozumienia i zbliżenia międzywyznaniowego według nowego kryterium wzajemnej akceptacji. To wszystko, co udało się wypracować podczas Soboru także przy aktywnym oddziaływaniu obserwatorów, obecnie może być kontynuowane i udoskonalane.

Nie zaniechano więc już idei organizowania oficjalnych wielostronnych spotkań, lecz jedynie rozwijano ją i umacniano. Natomiast zainicjowanie szerokiego programu wdrażania w życie zasad ekumenicznych z czasem doprowadziło do prawdziwej recepcji dialogu partnerskiego, gdzie katolicy w sposób szczególny zobowiązani są do włączania się w proces edukacji ekumenicznej swych wiernych, zarówno w wymiarze lokalnym, jak i powszechnym, co ma pogłębiać relacje i pojednanie z innymi chrześcijanami. Widać tu istotną przemianę względem dawnego sposobu postrzegania wspólnot niekatolickich, gotowość wnoszenia własnego wkładu w proces wzajemnego zbliżenia, sprzyjanie obecności strony niekatolickiej podczas spotkań katolickich, inicjowana jest także współpraca. To jest właśnie ten znaczący zwrot, który ma charakter nieodwracalny.

Dzięki temu niwelowanie skutków wzajemnej alienacji chrześcijan może nabrać całkiem realnego znaczenia. Nie sposób tu przecenić wpierw przeobrażenia, które się dokonało wewnątrz Kościoła Rzymskokatolickiego. Bez niego też trudno byłoby osiągnąć dotychczasowy postęp we wzajemnym zbliżeniu chrześcijan, dialog ekumeniczny niewątpliwie charakteryzowałby się dzisiaj zupełnie inną dynamiką i stopniem oddziaływania. W tym kontekście wystarczy wskazać tylko na niektóre akty ożywiające i wzmacniające aktywność katolików w ruchu ekumenicznym. Są nimi oprócz oczywiście Dekretu o ekumenizmie (Unitatis redintegratio), Konstytucji o Objawieniu Bożym (Dei Vervum), Konstytucji dogmatycznej o Kościele (Lumen gentium), Dekretu o Kościołach wschodnich katolickich (Orientalium Ecclesiarum), także: Dyrektorium ekumeniczne I (1967) i Dyrektorium ekumeniczne II (1970), Dokument roboczy w sprawie dialogu ekumenicznego (1970), Dokument roboczy o współpracy ekumenicznej na płaszczyźnie regionalnej, krajowej i diecezjalnej (1975), Instrukcja o dopuszczeniu do komunii świętej w Kościele katolickim chrześcijan innych wyznań (1972), Dokument studyjny o wspólnym świadectwie (1980)²¹ itd.

Ponadto głębszego uzasadnienia współczesnej motywacji działania zjednoczeniowego w Kościele katolickim należy doszukiwać się w historycznej aktu-

²¹ W marcu 1993 roku miało miejsce przyjęcie nowego Dyrektorium Ekumenicznego przez papieża Jana Pawła II. Tekst polski w "Communio" 14 (1994), nr 2, s. 3-93.

alizacji naukowego nurtu personalistycznego. Rozwinięcie dziedziny personalistycznej na długo przed Soborem Watykańskim II²² miało ogromny wpływ na soborowe ożywienie ekumeniczne. Zwolennicy współczesnej "rewolucji personalistycznej" doprowadzili do bardzo ważnego przełomu w sferze myślenia o człowieku w kategoriach autonomicznej indywidualności lub autonomicznego indywiduum. Dzięki temu jednostkę w większym stopniu zaczęto utożsamiać z zewnętrzną relacją osobową, społeczną, ogólnoludzką i relacjami z otaczającym światem. Na tej podstawie weryfikowano również zależności osoby od przemiany życia indywidualnego i społecznego oraz wrażliwości na problemy natury społecznej i religijnej. Nowego wymiaru nabrała tu teoria o współczesnej bardziej złożonej i integracyjnie utrudnionej sytuacji jednostki ludzkiej czy pojedynczych społeczeństw. Dlatego chociażby ze względu na obronę wartości duchowych w tym świecie katolicy powinni współpracować z prawosławnymi, protestantami oraz innymi wspólnotami chrześcijańskimi, jednocześnie nie zapominając o współpracy z religiami monoteistycznymi, pogańskimi czy ludźmi niewierzącymi.

Impuls dany przez twórców współczesnego personalizmu, niezależnie od pierwotnych założeń, bardzo mocno wniknął przede wszystkim w aktualną świadomość eklezjologiczną i zdynamizował relacje między Kościołami. Począwszy od Soboru Watykańskiego II, stał się bezsprzecznie czynnikiem pobudzającym współdziałanie podmiotów kościelnych i wspólnot zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i modlitewnej. Wreszcie dzięki odwołaniu do zasady personalizmu skuteczniej zaczęto wdrażać idee pojednania Kościołów Bożych. Dawną nietolerancję i wyobcowanie zastąpiono priorytetem wolności i autonomii religijnej postrzeganym jako nieodzowny warunek dialogu²³.

II. Idea wzajemnego przenikania

Już podczas Soboru Watykańskiego II zaczęły pojawiać się coraz liczniejsze głosy o zbyt ograniczonym polu wzajemnego oddziaływania na siebie chrześcijan z powodu m.in. braku należytej wiedzy o drugiej stronie, co jest także efektem długotrwałego wyobcowania. Nie może to ułatwiać dialogu, ale – wręcz przeciwnie – zdecydowanie go utrudnia. Dlatego między innymi zaproponowano lepszą organizację studiów, włącznie z utworzeniem specjalistycznych insty-

²² Za jednego ze znaczących inspiratorów współczesnego personalizmu indywidualistyczno-społecznego uznawany jest Immanuel Mounier (1905-1950). Był on założycielem czasopisma społeczno-politycznego "Esprit" (1932), które stało się równocześnie zaczynem ruchu intelektualnego pod nazwą Esprit. Idea filozoficzno-teologiczna Mouniera dotycząca osoby i społeczności osób we współczesnym świecie, w szczególności wobec wyzwania humanizacji i odrodzenia, pozostaje wciąż niezwykle intrygująca.

²³ Por. L. Janssens, Wolność sumienia i wolność religijna, Warszawa 1970, s. 27-29.

tutów teologicznych oraz profilowanych kursów. Ponadto jako priorytetowy zaczęto traktować postulat, aby unikać sztucznego podziału Kościołów i wspólnot chrześcijańskich na Wschodzie i Zachodzie, gdyż to niejako wymusza dalszą izolację, a z pewnością nie sprzyja pogłębieniu rzetelnej wiedzy na temat różnic i odmienności między poszczególnymi podmiotami. Ponadto zwrócono uwagę na potrzebę uszanowania wszystkich dotychczasowych pozytywnych przejawów wzajemnego zbliżenia poprzez staranniejsze wzajemne poznanie, choćby przez studia nad działaniem Światowej Rady Kościołów²4. Wtedy też dobitniej wyrażono pragnienie, aby przeszkody we wspólnej komunikacji pokonywać nie przez wysługiwanie się "autorytetami", lecz poprzez wspólne badania teologiczne, prowadzące do rozumienia wiary w miłości i pokorze²5.

1. Ku tworzeniu jednego organizmu

Jednym z najważniejszych osiągnięć w sferze przełamywania nieufności i uprzedzeń wśród podzielonych chrześcijan w ostatnim okresie jest znalezienie wspólnej motywacji do dialogu w zmienionych okolicznościach historycznych i doktrynalno-wyznaniowych. Na szczególne uznanie zasługuje tu, ze względu na pierwotną jedność, a następnie trwający wiekami bolesny rozdział, odrodzenie pragnienia wzajemnego okazywania szacunku i życzliwości Kościołów katolickiego i prawosławnego, a więc tych dwóch Kościołów, które w pewnym momencie postawiły sobie za cel prześciganie się we wzajemnej negacji, zamiast obustronnie czerpać z tego samego dziedzictwa wiary chrześcijańskiej, mającego dwie różne formy uzewnętrzniania. Ostatecznie jednak pozwolono dojść do głosu zmysłowi powrotu do pełnej wspólnoty, u którego podstaw leży pragnienie wzajemnego obdarowywania i ofiarowania. To, co się dokonało między Kościołem Rzymskokatolickim a prawosławnym w XX wieku, można śmiało nazwać obdarowaniem i ofiarą wspólnej przemiany.

Dzięki temu katolicyzm w znacznym stopniu przestał być postrzegany przez prawosławnych wyłącznie jako podmiot mający pretensje do przypisywania sobie powszechności chrześcijańskiej, z kolei katolicy przestali traktować prawosławie jedynie jako anachroniczną i skostniałą religię chrześcijańskiego Wschodu. Decydującym czynnikiem w zmianie ogólnego nastawienia i atmosfery we wzajemnych stosunkach było oficjalne zniesienie anatemy z 1054 roku równocześnie w Rzymie i Konstantynopolu w 1965 roku. Ta decyzja stała się naturalnym początkiem wspólnego odchodzenia od fałszywych stereotypów i stronniczego traktowania drugiej strony. Następnie prawdziwym potwierdzeniem realizacji nowej formuły zbliżenia między obydwoma Kościołami było podjęcie się przez papieża Pawła VI oraz patriarchę Demetriosa I w 10. rocznicę zniesie-

²⁴ Por. M. Schoof, *Przelom w teologii katolickiej*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1972, s. 186-189.

²⁵ L. Górka, S.C. Napiórkowski, Kościoły czy Kościół, s. 104.

nia ekskomunik (1975) ważnej misji utworzenia dwóch równoległych komisji, katolickiej i ogólnoprawosławnej, celem zainicjowania dialogu teologicznego. W wyniku intensywnych działań obu stron w roku 1979 za sprawą Jana Pawła II i Demetriosa I doszło ostatecznie do powołania Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym, która to już w roku następnym rozpoczęła działalność na polu doktrynalnym.

Wydarzenie to uchodzi za jedno z najdonioślejszych w XX-wiecznym ruchu ekumenicznym, a jednocześnie wiązane są z nim ogromne nadzieje w stosunku do całego współczesnego procesu ekumenicznego²⁶. Dzisiaj nie bez powodów mówi się o tym, że od trwałych efektów dialogu katolicko-prawosławnego zależeć będzie w istotnej mierze postęp zjednoczeniowy wewnątrz chrześcijaństwa. Nie ulega wątpliwości, że te dwa Kościoły niosą szczególną odpowiedzialność za wspólną tradycję pierwszego tysiąclecia, a to z kolei musi się przekładać na żywe pojmowanie wrażliwości względem siebie oraz na wspólne świadectwo. Aktualny wzrost zainteresowania zbliżeniem między katolikami i prawosławnymi i troska o nie nie jest sprawą przypadku, lecz obie strony powoli dojrzewały do przekonania o bezsensie bycia poza jedną wspólnotą. Poza tym przepaść, która powstała między nimi, okazała się w pewnym momencie nie do zniesienia dla nich samych, a po części także dla innych wspólnot chrześcijańskich.

Dążność do odrzucenia dawnej obcości stała się więc czytelnym znakiem podjęcia próby odbudowy zaufania we wspólną przynależność do tego samego organizmu oraz odrzucenia tego wszystkiego, co przez długie wieki jedynie osłabiało obie strony i ubożyło ich sposób pełnienia misji względem wiernych i świata. Aktualnie coraz wyraźniej widać pozytywne skutki wzajemnych relacji katolików i prawosławnych. Dokonujące się wciąż zmiany w postawie i wzajemnej afirmacji pozwalają z optymizmem patrzeć na przyszłość obydwu Kościołów. Są one w stanie nie tylko nazywać się Kościołami siostrzanymi, ale ze wspólnych dążeń zjednoczeniowych wypływa wciąż jednoznaczne przesłanie o kontynuacji i rozwoju osiągniętego dobra przynależności do siebie²7. Żadna ze stron nie neguje zdobyczy w wymiarze nowego spojrzenia na siebie, choć jednocześnie każda z nich ma świadomość, jak wiele trudności jeszcze przed nimi w pokonywaniu dawnego schematu myślenia i traktowania siebie nawzajem.

Zapoczątkowany dialog ma na celu zintensyfikowanie dążenia stron do osiągnięcia pełnej jedności wiary, lecz urzeczywistnianej według reguł zgodnych z własną tradycją. Dlatego w poszukiwaniu metody zbliżenia nie może być mowy o pozornym kompromisie czy próbie teologicznego konformizmu, gdyż to zaprzeczałoby idei głównej. Przecież do jedności nie można zmierzać uproszczona

²⁶ W. Hryniewicz, *Perspektywy dialogu katolicko-prawosławnego*, "Biuletyn Ekumeniczny" 9 (1980), nr 3, s. 59-60.

²⁷ Tenże, Kościół jest jeden, Kraków 2004, s. 310-312.

czy tym bardziej fałszywą drogą, choćby poprzez zacieranie różnorodności, odmienności i wielości. Z tego też powodu od początku dialogu katolicko-prawosławnego wyjątkową rolę do odegrania ma wspomniana wspólna komisja teologiczna, której zadaniem jest troska o to, by nadrzędną wartością zjednoczenia była wiara²8. Uzgodnienia teologiczne mają być temu podporządkowane, gdyż z natury swej mają one służyć systematyzowaniu i pogłębianiu refleksji nad treścią wiary. Natomiast nadmierna chęć wymiany stanowisk i obrony własnego punktu widzenia w dziedzinie doktrynalnej powinna ustępować zawsze miejsca wspólnemu dobru, jakim ma być jedność w wierze. Z wielu powodów można mówić, że aktualnie tak się właśnie dzieje, zaś potwierdza ten fakt choćby przyjęcie już podczas pierwszego spotkania wspomnianej komisji za przedmiot dyskusji problemu "Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej"²⁹.

2. Odpowiedzialność za wspólnotę powszechną

Zasadniczą przesłanką utrwalania procesu zjednoczeniowego między katolikami i prawosławnymi jest świadomość więzi wspólnotowej, określana w chrześcijaństwie jako zjednoczenie w wierze, nadziei i miłości, a w przypadku tych dwóch Kościołów, również jako zjednoczenie w sakramentach, wielości charyzmatów i form posługiwania. Wszakże prawdziwe poczucie tożsamości obu tradycji eklezjalnych wiąże się nieustannie z przyznaniem nadrzędnej roli Duchowi Świętemu. On bowiem jest głównym sprawca scalenia wszystkiego w jedność i nadania różnorodności charakteru dopełniającego. Duch powoduje, że wspólnoty lokalne wraz ze swoimi biskupami mogą być kontynuacją rzeczywistej wspólnoty apostolskiej. Natomiast skoro jeden jedyny Kościół realizuje się w Kościele lokalnym, to jego pasterz razem ze swoją owczarnią nie może pozostać obojetny na los Kościoła powszechnego, lecz wspólnie ponoszą zań odpowiedzialność, wcale nie mniejszą niż za swoje zgromadzenie lokalne. Z tego tytułu pomiędzy wspólnotą lokalną a wspólnotą powszechną zawiązuje się szczególna relacyjność, której niezmiennym wyrazem współdziałania jest troska o jedność całego Kościoła na ziemi³⁰. Tutaj jedność i wielość są tak dalece związane ze soba, że jedna nie może istnieć w oderwaniu od drugiej.

W dzisiejszym dialogu katolicko-prawosławnym na nowo może być postawiona kwestia jedności i wielości w kontekście przyszłym, czego jeszcze w nie-

²⁸ H.M. Biedermann, *Orthodoxe und Katholische Kirche heute. Etappen des Gesprächs in den letzten 20 Jahren*, "Catholica" 33 (1979), s. 9-29.

²⁹ Wspólny dokument na temat *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle Trójcy Świętej* powstał w Monachium (30 VI-6 VII) 1982 roku.

³⁰ J. Moskałyk, Lokalna wspólnota eklezjalna jako miejsce przemiany dynamicznej osoby według Mikołaja Afanasjewa, w: Ja – wspólnota. Perspektywa teologii fundamentalnej, red. E. Kotkowska, J. Moskałyk, Poznań 2009, s. 81-96.

dalekiej przeszłości nie potrafiono uczynić. Znaczy to, że teraz strony zdecydowały się podążać drogą otwartej dyskusji, przy jednoznacznym pragnieniu ostatecznego konsensusu. Ten wspólnie ustalony program działania nie jest w żadnym wypadku przymusowym wyborem, na który musiano się bezwarunkowo zgodzić. To zupełnie dobrowolne przedsięwzięcie, będące efektem połączenia siły woli, rozsądku i wewnętrznego pragnienia obu stron. Dlatego obecna wspólna wędrówka ku pełnemu zjednoczeniu nie może się odbywać w atmosferze "zapomnianej przeszłości", tak jakby historia dziś nas nie dotyczyła. Na przeszłość trzeba jednak spojrzeć z innej perspektywy, co obie strony dialogu uchroni przed pokusą omijania trudnych problemów obciążających stosunki między obydwoma Kościołami. Tych spornych kwestii jest tyle, że nie da się uniknąć dyskusji na ich temat. Jednocześnie nasuwa się pytanie, czy kiedykolwiek wszystkie mogą być rozwiązane w sposób zadowalający dwie strony.

Między innymi właśnie dlatego niektóre środowiska greckie (głównie zakonne) w roku 1980 bardzo gwałtownie zaprotestowały przeciwko dialogowi katolicko-prawosławnemu, ponieważ nie widziały w nim szansy na zniesienie różnic z przeszłości między dwoma Kościołami³¹. W ich pojęciu złożona na zakończenie wizyty w Stambule w 1979 roku propozycja Jana Pawła II "oczyszczenia wspólnej pamięci", to taktyka Rzymu nastawiona na wciągnięcie prawosławia w niebezpieczną pułapkę przyszłego pojednania.

Jednakże incydent ten nie miał znaczącego wpływu na dalszy los dialogu katolicko-prawosławnego, gdyż strony postanowiły, że nie można zejść z wcześniej obranej drogi prawdziwego zbliżenia. Jest oczywiste, że rozpoczęciu dialogu towarzyszyła zarówno wielka nadzieja i ufność, jak też niepewność i nieprzewidywalność, bo przecież chodziło tu nie tylko o wspólne dobro, mające się wyrazić w pełnej jedności Kościołów oraz ukazaniu ich uczestnictwa w trwałej powszechności, ale ponadto o zachowanie swej tożsamości. Największe niepokoje, które wciąż dają znać o sobie, towarzyszyły właśnie kwestii zachowania odrębnej tożsamości. Rzecz dotyczy głównie strony prawosławnej oraz jej wewnętrznego zróżnicowania w podejściu do kwestii ostatecznego celu dialogu doktrynalnego i kontynuacji swej historyczno-tradycyjnej niezależności. Głównym czynnikiem niepokoju wydaje się tu wciąż problem miejsca i roli biskupa Rzymu w Kościele, w tym zasada prymatu i nieomylności, racjonalność typowo katolickich dogmatów oraz zagadnienie wschodnich Kościołów katolickich (tzw. unickich).

Niemniej jednak u podstaw optymizmu w dialogu katolicko-prawosławnym niezmiennie znajduje się czerpanie obydwu Kościołów z tej samej tradycji chrze-

³¹ Czołową rolę w proteście wobec dialogu z katolicyzmem odegrały monastery z Athosu, które w podjęciu dialogu z katolikami upatrywały niebezpieczeństwo "duchowego samobójstwa prawosławia". Por. "Service Orthodoxe de Presse et d'Information" (dalej SOP) 1980, nr 49, s. 4; W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny (1980-1991)*, Warszawa 1993, s. 83.

ścijańskiej, odwoływanie się do dawnych uzgodnień soborów powszechnych jako wspólnego dziedzictwa nauki i wiary, oparcie na wspólnym źródle kultu liturgicznego oraz wzajemne uznawanie owoców zbawczych wypływających z działania religijnego. W końcu także świadomość niepodzielonej przeszłości pozostaje wciąż żywym wyzwaniem do przyszłego zjednoczenia chrześcijan w kontekście odpowiedzialności za swoją misję zbawczą.

3. Świadectwo dialogu

W ostatnim okresie autentyczna otwartość Kościoła katolickiego ma służyć przede wszystkim wzmożeniu aktywności ekumenicznej we wszystkich dziedzinach życia eklezjalnego, a jednocześnie inicjowaniu spotkań katolików z innymi wspólnotami chrześcijańskimi, co ma prowadzić do głębszego wzajemnego poznania oraz wypracowania strategii współpracy na gruncie zjednoczeniowym. Dzięki konsekwentnemu angażowaniu się w dzieło ekumeniczne w okresie posoborowym udało się podjąć dialog teologiczny ze wszystkimi znaczącymi Kościołami i wspólnotami kościelnymi. Spośród wielu inicjatyw dialogicznych na szczególną uwagę zasługuje m.in. wspominany proces zbliżenia z Kościołem prawosławnym, a ponadto Kościołem koptyjskim, Światową Radą Kościołów, Wspólnotą Anglikańską, Światową Federacją Luterańską, Światowym Związkiem Reformowanym, Światową Radą Metodystyczną, Kościołem Uczniów Chrystusa, Kościołem Pentekostalnym i Światowym Związkiem Baptystów³².

Warto zauważyć, że zasadnicza zmiana w nawiązywaniu relacji partnerskich zaczęła się już od Soboru, a dokładnie mówiąc, od zaproszenia na obrady plenarne w roli obserwatorów przedstawicieli Kościołów niekatolickich. Był to niewątpliwie akt bezprecedensowy, który zaświadczał o rozpoczęciu nowego rozdziału w stosunkach katolików z innymi wspólnotami chrześcijańskimi. Z całą pewnością można również powiedzieć, że nie chodziło tu o gest obliczony jedynie na poprawę dotychczasowego wizerunku katolików ani o jednorazowy epizod. Rzeczywistym potwierdzeniem szczerości intencji wobec obserwatorów było obdarzenie ich pełnym zaufaniem i możliwością uczestnictwa w nadzwyczajnym zebraniu Kościoła katolickiego. Przedstawiciele wyznań niekatolickich zostali włączeni w tworzenie nowego związku relacyjnego między poszczególnymi wspólnotami na płaszczyźnie soborowej. W tej sytuacji ich obecność w sali soborowej, jak zauważył Yves Congar, miała także wielki wpływ na atmosferę i ekumeniczną wymowę debat soborowych³³. Dobitnym przykładem jest tu przyjmowanie uwag i spostrzeżeń obserwatorów przy tworzeniu projektów dokumen-

³² Por. S.C. Napiórkowski, S. Koza, P. Jaskóła, *Na drogach do jedności*, Lublin 1983, s. 22--57, także: L. Górka, S.C. Napiórkowski, *Kościoły czy Kościół*, s. 67.

³³ Y. Congar, Die Rolle der "Beobachter" in der Entwicklung der Ökumene, w: Möglichkeiten und Grenzen heute, Hsg. K. Fröhlich, Tübingen 1982, s. 50-62.

tów soborowych. Ostatecznie obserwatorzy, mimo że mieli ograniczony wpływ na końcową wersję treści dokumentów, pełnili istotną misję doradczą oraz stali się świadkami całkiem nowego wymiaru dialogu.

Już wtedy położono podwaliny pod kontynuację ruchu na rzecz coraz bardziej aktywnej współobecności innych chrześcijan i współdziałania z nimi, a jednocześnie uczenie się wspólnego bycia na miarę aktualnych potrzeb i wymogów ludzi wiary oraz wzajemnego ubogacania się wartościami duchowymi bliskimi każdej autonomicznej jednostce. Z tego to między innymi powodu zupełnie nową rolę zaczął odgrywać postulat protestantów oddania należytego miejsca chrystocentryzmowi w ekumenizmie i w ogóle w teologii. Nawiązanie do tego znajdujemy także w drugiej części Dyrektorium ekumenicznego z 1970 roku w słowach "Ekumenizm powinien wywierać wpływ na każdą naukę teologiczną, jako konieczny wymiar każdej z nich, pomagając do szerszego ukazania pełności Chrystusa"³⁴.

Podobną koncepcję rozwoju świadectwa dialogu chrześcijańskiego głosi Światowa Rada Kościołów, która składa się z Kościołów uznających Jezusa Chrystusa za Boga i Zbawiciela³⁵. Jest tu wyraźne wskazanie na potrzebę powrotu do Chrystusa jako zasady, która może gwarantować chrześcijanom odnalezienie prawdziwego sensu jedności. Nie istnieje inna droga, która mogłaby prowadzić do jedności. Stąd ważne jest pokonanie w sobie ukrytej żądzy górowania nad drugim Kościołem albo zagarnięcia go w swoje posiadanie. Jest to szczególnie istotne w okresie, jak się wydaje, ostatecznego odstąpienia od niedobrej tendencji wzajemnej alienacji chrześcijan. Jeśli w życiu chrześcijan pierwszym i najważniejszym punktem odniesienia będzie Chrystus, to mimo istniejących między nimi różnic będą stopniowo zbliżać się do Niego i do samych siebie, by na koniec osiągnąć pełną jedność³⁶.

Dzisiaj, choć wciąż jeszcze widać wahanie i niedowierzanie, mamy do czynienia z zupełnie innym nastawieniem i preferencjami dotyczącymi wykorzystywania podstawy chrystologicznej w doktrynie ekumenicznej. Przykładem tego jest m.in. Raport z Malty³⁷, w którym teologowie katoliccy i luterańscy podkreślili daleko idącą zbieżność co do istoty nauki o usprawiedliwieniu, ze względu na wspólne zainteresowanie chrystologiczne. "Jedność wyrasta z miłości Bożej w Jezusie Chrystusie, który wiążąc ze sobą poszczególne Kościoły, jednoczy je

³⁴ Dyrektorium ekumeniczne II, rozdz. II, 2.

³⁵ Por. Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948, Hsg. W.A. Vissert Hooft, Zürich 1948, s. 168-169.

³⁶ Por. O. Cullmman, O. Karrer, Einheit in Christus. Evangelische und katholische Bekenntnisse, Zürich – Köln 1962, s. 24-27.

³⁷ S.C. Napiórkowski, *Ewangelia a Kościół, czyli tzw. Raport z Malty*, w: tenże, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, Lublin 1985, s. 117-139.

przez to między sobą"³⁸. Jest to wskazanie, na którym musi być nieustannie skoncentrowana myśl i dążenie wszystkich chrześcijan.

III. Uznanie potrzeby akceptacji

W ostatnich kilku dziesięcioleciach chrześcijaństwo, w tym także katolicyzm, przeszło istotną drogę przemiany i odeszło od dawnej postawy nieufności względem religii niechrześcijańskich. Powodów tej wyraźnej zmiany należy doszukiwać się m.in. w takich czynnikach, jak: pragnienie głębszego samowyrażenia poprzez bardziej otwarte relacje z wartościami religii niechrześcijańskich, nowa konfrontacja między religią a ateizmem oraz ostateczne opowiedzenie się za możliwym pluralizmem zbawczym. Choć każda religia w odmienny sposób pojmuje komunikację rzeczywistości doczesnej z ponaddoczesną i jest w pewnym sensie nieporównywalna z innymi, to oczywiste jest to, że właściwa religia wiąże się z religią objawioną historycznie i do niej należą judaizm oraz chrześcijaństwo³⁹. Jeśli chodzi o religie niechrześcijańskie, to również one ze względu na swój udział w przekazie światu doczesnemu rzeczywistości boskiej mogą stanowić przestrzeń jej wielbienia i jednocześnie prowadzić człowieka ku odkupieniu w Bogu. W tym sensie są one włączone w odpowiedzialność za objawienie powszechne i powszechną historię zbawienia. Do objawienia powszechnego należą naturalne prawdy religijne, które odkrywają istnienie Boga i wskazują na zasady etyczne.

Dzisiaj chrześcijaństwo, także ze względu na swoje długotrwałe wyobcowanie, chyba bardziej niż kiedykolwiek wcześniej gotowe jest uznać liczne elementy prawdy w religiach niechrześcijańskich, a dzięki temu głębiej doświadczać daru i posłannictwa chrześcijańskiego, nie ustając w rozwijaniu i umacnianiu swoich więzi z Chrystusem. Widać też ponadto, że zaczęło uznawać, że inne religie dążą do pełnej dojrzałości duchowej.

1. Otwarcie na dialog międzyreligijny

Chrześcijaństwo od dłuższego już czasu przygotowywało odpowiedni grunt w celu zdynamizowania relacji z innymi religiami, mając przy tym na uwadze zawsze zarówno dobro własne, jak i poszanowanie całkowitej autonomii strony drugiej. Proces ten dojrzewał powoli, ale konsekwentnie, dzięki czemu – zwłaszcza po stronie katolickiej – otrzymał bazę źródłową w dokumentach Soboru Watykańskiego II w Dekrecie o ekumenizmie (rozdz. II). Tutaj można przyjąć, że w katolicyzmie, a po części może także dzięki niemu, w całej myśli chrześci-

³⁸ Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates, s. 168.

³⁹ Por. R.W. Smith, Religion of the Semites, London 2002, s. 32-36.

jańskiej dochodzi ostatnio do odrodzenia żywej intuicji religijnej opartej na dialektyce, czyli poczuciu pełnej tożsamości i komunii z innymi⁴⁰. Co to znaczy w praktyce? Przede wszystkim coraz powszechniejsza jest świadomość znaczenia czynnika religijnego, który dostarcza odpowiednią wiedzę i ułatwia refleksję o świecie, człowieku, wartościach i pierwiastku nieskończoności. Właściwe upodmiotowienie w religii lub wyznaniu wyzwala od wszelkiej wrogości wobec innych oraz chroni przed fałszywą tendencją do konfesyjnej wyłączności. Taka bowiem najbardziej zagraża rozdrobnionym wspólnotom religijnym, które niejako symptomatycznie starają się bronić przed większymi i bardziej zorganizowanymi wyznaniami.

Duże wspólnoty, na przykład chrześcijańskie, które mają określony porządek prawno-strukturalny, są więc mniej narażone na lęk i niepewność o zachowanie swojej tożsamości. Im też jest łatwiej występować z inicjatywą otwartej komunikacji z innymi religiami. Z kolei doświadczenie historycznego podziału, który w chrześcijaństwie najczęściej był skutkiem nietolerancji wobec drugiego Kościoła czy wspólnoty oraz dążenia do całkowitego panowania, skłania do coraz głębszej rewizji dawnej postawy zdystansowania i walki o własną dominację. W tym pełniejszym otwarciu się chrześcijan na inne religie, na przykład monoteistyczne, coraz większą rolę zaczyna odgrywać nowe podejście w myśleniu.

Na tę rzeczywistość w swoim czasie wskazał Gustav Siewerth (†1963), który uznał wzajemne tolerowanie się światopoglądów oraz wielkich poglądów religijnych za niezbędny kierunek wszechstronnego poznania rzeczy i zdarzeń objawiających Boga⁴¹. Żadna religia ani tym bardziej jednostka ludzka nie jest w stanie poznać całego wymiaru istoty stworzonej i jej przeznaczenia czy także posiąść o niej absolutnej prawdy. Dlatego wciąż potrzebne jest tworzenie pewnej relacyjności o charakterze tolerancyjnym, gdzie odrębnie ukształtowane poglądy, między innymi na wolność człowieka, prawa społeczeństw i religijną autonomię, będą tworzyły system wzajemnego dopełnienia. W taki sposób tolerancja będzie przybierać formę bytowania współ-osobowego, współ-partnerskiego i osobowo-moralnego.

Dziś paradoksalnie można stwierdzić, że chrześcijaństwo pod wpływem dawnych ostrych sporów i polemik wewnętrznych stało się bardziej tolerancyjne względem własnego środowiska wiary a jego stosunek do innych społeczności religijnych nacechowany jest większą wrażliwością. Fundamentalne znaczenie miało tutaj nowe spojrzenie na kategorię jedności w myśleniu i działaniu chrześcijan. We współczesnym rozwoju relacji między chrześcijanami oraz chrześcijan z innymi religiami zasada jedności ma coraz głębsze uzasadnienie. Poprzez powszechne dowartościowanie jedności staje się także możliwe dostrzeżenie

⁴⁰ Por. C.S. Bartnik, *Istota chrześcijaństwa*, Lublin 2004, s. 125.

⁴¹ Por. G. Siewerth, Sein und Wahrheit, Düsseldorf 1975, s. 73-75.

bogactwa wielości w zróżnicowanych doktrynach, systemach i praktykach. To z kolei wzywa do właściwego równoważenia funkcji jedności w odniesieniu do kategorii wielości i różnorodności, tak by nie dochodziło do dewaluacji tej pierwszej i najważniejszej zasady, co aktualnie niejednokrotnie jawi się jako zagrożenie ze względu na gwałtowne przesuwanie środka ciężkości na wielość kosztem prymatu jedności.

Dopuszczalna wielość wizji doktrynalnych, systemów oraz hermeneutyk choćby chrześcijańskich, postulowana niegdyś m.in. przez Karla Rahnera (†1984)⁴², nie oznacza bynajmniej dowolności ich łączenia w całość, co miałoby przyspieszyć zjednoczenie. Absurdalne bowiem byłoby "dopasowywanie" wielu, niekiedy zasadniczo sprzecznych rozwiązań w celu utworzenia jednego wyznania, wspólnoty czy Kościoła. Najpierw trzeba dążyć do całkowitej akceptacji odrębnych koncepcji i swobodnego ich rozwoju, a dopiero później do wypracowania odpowiedniej atmosfery do rzetelnej weryfikacji podczas spotkań dwu- lub wielostronnych. Wydaje się, że obecnie jesteśmy na właściwej drodze do wiarygodnego uznawania odrębności świadomościowej i doktrynalnej innych religii oraz obiektywizowania atmosfery, co ma umożliwić lepsze wzajemne poznanie. W tym niewątpliwie należy dostrzegać istotną rolę przemian w relacjach wewnętrznych chrześcijan.

2. Zasada realizacji religijnej

Jest normalne, że o postawie religijnej decydują takie czynniki, jak: nastawienie wolitywne, emocjonalne, dążeniowe, kreatywne itd. Elementy te w różnych religiach, a także różnych narodach, kulturach i obrzędach, są w odmienny sposób eksponowane, co stanowi o ich specyfice. O ile treści religijne łączą się z określonym otoczeniem i dynamiką działania, o tyle ich prawdziwą podbudową muszą być typowe zachowania, przekonania i poglądy⁴³. Z tym wiąże się także specyfika nastawienia do ludzi i społeczności inaczej wierzących, a dokładnie mówiąc, afirmacja kierunku realizacji religijnej samodzielnych środowisk wyznaniowych. Mając to na uwadze, trzeba pamiętać, że otworzyć się na inne zbiorowości religijne można dzięki uniwersalizacji prawdy. Dopiero wówczas troska o własną tożsamość zostaje uwolniona od determinacji siły konfesyjności. Oczywiście, znacznie łatwiej jest ustalić tego rodzaju tezę na podstawie analizy źródłowej zjawiska tożsamości w relacji do konfesyjności aniżeli w praktyce zapanować nad ich prawdziwym współodniesieniem, czego przykładem jest ekumenizm rozwijany głównie w wymiarze prakseologicznym.

⁴² K. Rahner, *Der Plurarismus in der Teologie und die Einheit des Bekenntnis in der Kirche*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 9, Einsiedel 1970, s. 11-28.

⁴³ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 356-362.

Historyczne próby zbliżenia dają wystarczające powody do stwierdzenia, że fałszywie bądź naiwnie rozumiany ekumenizm jest bardziej szkodliwy od jego braku, ponieważ chęć bratania się z każdym za wszelką cenę może prowadzić do degradacji każdego wyznania. Dlatego pierwotne chrześcijaństwo z pewnością nie bez powodu mocno broniło się przed synkretyzmem i utratą własnej tożsamości. W kontekście dzisiejszych prób zjednoczeniowych i zbliżeniowych wewnątrz społeczności wierzących nie można lekceważyć tego przykładu zwłaszcza dlatego, by nie doprowadzić do utraty tożsamości wyznaniowej chrześcijan – katolików, prawosławnych, protestantów itd. – a wyznawców pozostałych religii monoteistycznych oraz wyznań politeistycznych nie włączyć we współczesną nieokreśloną wspólnotę wyznaniową. Tym większe byłoby to zgorszenie, gdyby do tego przyczynić się miał ruch ekumeniczny.

Stąd, pragnąc obiektywnie spojrzeć na perspektywę dalszych działań unifikacyjnych i relacje między Kościołami, wspólnotami i religiami w świecie współczesnym, trzeba z nieudawaną szczerością wyznać, że ich prawdziwe porozumienie i współprzenikanie może się dokonywać dzięki pierwiastkowi duchowej dojrzałości i miłości. Naturalnym źródłem konstytutywnym staje się w tym względzie dawne dziedzictwo kultury duchowej i rozwinięta świadomość komunii ludzkiej. Tylko na nich można umacniać i udoskonalać skuteczne działania pojednawcze. Obecnie z tego natchnienia czerpie ruch ekumeniczny i powszechny program zbliżenia religijnego. Ciągle jednak jest mało żywej *praxis*, której i sami chrześcijanie niejednokrotnie nie potrafią docenić. Ona zaś połączona ze światłem rozumu może znosić wiele przeszkód i – co najważniejsze – chronić przed wynaturzeniem. Obecnie potrzeba właśnie takiego działania, które będzie od wewnątrz przemieniać jednostki i społeczeństwa wierzących, kształtując je na obraz prawdziwej wspólnoty, przejętej aktem stworzonej ekonomii Bożej.

* * *

Problem zjednoczenia chrześcijan oraz zbliżenia międzyreligijnego w swej istocie jest złożony i wieloaspektowy. Próba spojrzenia na tę kwestię ze strony doświadczenia alienacji dziejowej jest pragnieniem wyjaśnienia czegoś, co z zasady wyklucza możliwość pojednania. Zjawisko wyobcowania w stosunkach międzywyznaniowych bardzo często bywa pomijane, zaś jego konsekwencje są skrzętnie przemilczane. Tymczasem właściwa ocena wyobcowania we wzajemnych relacjach Kościołów czy religii powinna być zwykłym gestem odwagi i przejawem pragnienia doprowadzenia do zmiany obecnej sytuacji. Jednak przemiana owa jest nieosiągalna przy użyciu prostych środków ani tym bardziej nie dokona się na czyjeś żądanie. Potrzebna jest raczej długa droga *katharsis* oraz uznanie znaczenia utrzymywania dobrych relacji z innymi. Tego potrzebował i wciąż potrzebuje Kościół katolicki oraz całe chrześcijaństwo. Wspólnota chrze-

ścijańska jest wezwana do prawdziwej postawy otwarcia, w tym otwarcia ekumenicznego, dzięki czemu ma pełnić szczególną misję w doczesnym świecie.

The Experience of Historical-Religious Alienations and Modern Relationships within Christianity

Summary

The problem of unity within the Christian and interreligious rapprochement is in its essence complex and multifaceted. The attempt to look at this issue through the experience of the alienation complex wishes to cast some light on the factors that in principle exclude the possibility of reconciliation. The phenomenon of alienation in interdenominational relations is very often overlooked, and its consequences are hastily hushed up. However, a proper assessment of the situation of alienation in mutual relations between churches or religions should be a simple gesture of courage and willingness to make a change. Yet, this is not simple, all the more so when done at someone else's request. It is still a long way to catharsis and a sense of fellowship with others, but this is what the Catholic Church and the entire Christianity needs. A genuine attitude of openness, ecumenical openness included, is what the Christian community is called to in order to perform its specific missions in the contemporary world.

Keywords

the Catholic Church, Christianity, alienation, dialogue, Christian mission

Słowa kluczowe

Kościół katolicki, chrześcijaństwo, wyobcowanie, dialog, misja chrześcijańska

Anna Zellma Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Wydział Teologii

Szkolne nauczanie religii rzymskokatolickiej jako miejsce motywowania młodzieży do chrześcijańskiego działania

W szkolnym nauczaniu religii rzymskokatolickiej podejmowane są różne działania dydaktyczne, wychowawcze i ewangelizacyjne. Mają one na celu wspieranie uczniów w integralnym rozwoju fizycznym, intelektualnym, emocjonalnym, społecznym, religijnym, moralnym i duchowym. Warunkowane sa zarówno czynnikami wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi. Zawsze też czynności dydaktyczne i wychowawcze, podejmowane w nauczaniu religii, mają charakter dynamiczny. Występują bowiem w toku interakcji edukacyjnych, zachodzących między nauczycielem religii a uczniami oraz między osobami z zespołu klasowego. U podstaw tych procesów znajdują się założenia programowe nauczania religii. Wśród nich szczególne znaczenie ma motywowanie katechizowanej młodzieży do chrześcijańskiego działania. Pozostaje ono niekwestionowanym zadaniem nauczyciela religii, na które zwracają uwagę m.in. autorzy dokumentów programowych nauczania religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych. Sposoby realizacji tego założenia moga być różne. Zwykle są one uwarunkowane czynnikami środowiskowymi i osobowościowymi. Istotną rolę odgrywają też elementy materialne (np. uposażenie szkoły, czas i miejsce lekcji religii), które mogą usprawniać lub zakłócać procesy edukacyjne, jakie organizuje nauczyciel religii. Zasada ta odnosi się również do uczestników lekcji religii.

W niniejszym opracowaniu zostaną podjęte analizy uwzględniające powyższe kwestie związane z rolą szkolnego nauczania religii rzymskokatolickiej w motywowaniu młodzieży do chrześcijańskiego działania. Najpierw omówiona zostanie natura procesu nauczania religii rzymskokatolickiej w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych. W tym kontekście zwróci się uwagę na założenia programowe, które odnoszą się do kluczowych kwestii związanych z motywowaniem młodzieży do chrześcijańskiego działania. Kolejno zaprezentowane zostaną: cele, zadania i treści nauczania religii rzymskokatolickiej, sposoby realizacji założeń programowych związanych z wyżej wymienionym obszarem pracy nauczyciela religii oraz krótkie podsumowanie wraz z określeniem obszarów zasługujących na badania empiryczne.

232 Anna zellma

Natura procesu nauczania religii rzymskokatolickiej w gimnazjum i szkołach podnagimnazjalnych

Nauczanie religii rzymskokatolickiej adresowane do młodzieży ma miejsce w dwóch środowiskach szkolnych: w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych (np. w liceum, technikum, szkole zawodowej). Realizuje ono ewangelizacyjno-katechetyczną misję Kościoła, wypełniając także zadania postawione przez szkołę, o ile są one zgodne z wartościami chrześcijańskimi¹. Zakłada się, że uczniowie, stosownie do etapu edukacji zdobywają wiedzę niezbędną do rozumienia siebie i świata, kształtują władze umysłowe, rozwijają zdolność wydawania prawidłowych sądów, rozpoznają dziedzictwo kultury wytworzonej przez minione pokolenia, odkrywają i internalizują wartości oraz przygotowują się do życia w społeczeństwie. Jednocześnie, zgodnie z zaleceniami autorów dokumentów programowych, są motywowani do chrześcijańskiego działania w codziennym życiu².

W gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych proces nauczania religii, podobnie jak innych przedmiotów szkolnych, ma charakter systematyczny i zorganizowany. Czynności podejmowane przez nauczyciela religii są celowe. Wpisują się w katechetyczną misję Kościoła. Pozostają bowiem w relacji zróżnicowania i komplementarności wobec katechezy parafialnej³. Są powiązane ze wszystkimi działaniami katechetycznymi Kościoła, szczególnie z różnymi formami ewangelizacji⁴. Stąd też w nauczaniu religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych należy "ukazywać orędzie i wydarzenie chrześcijańskie z taką samą powagą i głębią, z jaką przedstawiają swoje treści inne przedmioty"⁵ oraz systematycznie wdrażać uczniów do chrześcijańskiego działania w codziennym życiu.

Od strony zewnętrznej nauczanie religii rzymskokatolickiej w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych przybiera formę czynności dydaktycznych i wychowawczych, rozłożonych w czasie i ukierunkowanych na realizację założeń edukacji religijnej, jakie zostały opisane w dokumentach programowych. Założenia te koncentrują się nie tylko wokół pogłębienia intelektualnego, ale także

¹ Zob. np. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Pol*sce, Kraków 2001, 83-85 (odtąd skrót PDK).

² Tamże. Warto zauważyć, że w praktyce realizacja powyższego założenia nie przebiega bez zakłóceń. Przeciwnie, zmiany zachodzące w społeczeństwie warunkują jakość procesów nauczania religii w szkole. Coraz więcej młodych ludzi wyraża poglądy i przekonania typowe dla kultury postmodernistycznej, negując nauczanie Kościoła katolickiego w kwestiach moralnych. Zainteresowanych tymi kwestiami odsyła się np. do: J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010; tenże, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009*, Lublin 2011.

³ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, 73 (odtąd skrót DOK).

⁴ J. Szpet, Ewangelizacyjny wymiar szkolnych lekcji religii, w: Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 185-204.

⁵ DOK 73.

formacji postaw i kształtowania przekonań wynikających z wiary. Wiele uwagi poświęca się kwestiom dotyczącym związków lekcji religii z katechezą mistagogiczną w parafii⁶. Stąd też w procesie nauczania religii rzymskokatolickiej w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych za priorytetowe uznaje się wspomaganie młodzieży w formacji ludzkiej i religijnej. Szkolni katecheci są zobowiązani do systematycznej organizacji zajęć z religii, podczas których przybliżają orędzie ewangeliczne i wartości moralne⁷ oraz przygotowują uczniów do uczestnictwa w szeroko rozumianym życiu społecznym⁸.

W centrum procesu nauczania religii znajduje się osoba Jezusa Chrystusa. Wobec tego wszystkie treści nauczania religii na omawianym etapie edukacji wiążą się wprost ze słowami i czynami Jezusa Chrystusa, który objawia Boga Ojca9. Każda czynność dydaktyczna i wychowawcza zmierza do: (1) rozpoznawania Osoby Jezusa Chrystusa, który umocniony Duchem Świętym wypełnił odwieczny plan zbawienia i prowadzi do Boga; (2) wspierania uczniów w nawiązaniu osobowej więzi z Chrystusem; (3) wspomagania młodzieży w odkrywaniu sensu życia¹⁰. Tajemnica Boga Trójjedynego ukazywana jest w odniesieniu do egzystencji człowieka. W nauczaniu religii nie tylko mówi się o tym, kim jest Bóg i jaki jest Jego zamysł zbawczy, ale także wskazuje na to, kim jest człowiek i jakie jest jego najwyższe powołanie¹¹. Tak więc wierność Bogu zostaje uzupełniona o wierność człowiekowi. Adresaci lekcji religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjanych stanowią jedno z kryterium doboru rozwiązań metodycznych. Ich poziom rozwoju nie tylko intelektualnego, ale także duchowego, zwłaszcza w sferze życia religijnego, decyduje o różnych modelach przepowiadania słowa Bożego i wychowania chrześcijańskiego. Współcześnie w grupie uczestników lekcji religii znaczną część stanowią uczniowie poszukujący wartości religijnych, doświadczający kryzysów wiary; obojętni religijnie i niewierzący potrzebują przede wszystkim lekcji religii, które będą miejscem spotkania z Ewangelia i ze świadkami wiary oraz pomoga w odkrywaniu chrześcijańskiego wymiaru kultury¹². Odpowiadając na potrzeby wyżej wymienionej grupy, podczas lekcji religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych podejmuje się działania ewangelizacyjne. Młodzież, która poszukuje wartości religijnych lub/i doświadcza kryzysów wiary czy też wykazuje obojętność religijną, ma wiele okazji do głębszej refleksji i poznania odpowiedzi na stawiane przez nią pytania. Nie oznacza to jednak, że podejmowane przez nauczycieli religii działania są

⁶ PDK 83.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ DOK 97-98.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże 116.

¹² Tamże 184.

skuteczne. Młodzież podlega bowiem wpływom kultury postmodernistycznej. Zasłyszane podczas lekcji religii treści często odrzuca, gdyż wydają się mało atrakcyjne i wymagają zaangażowania. Również sam sposób przekazu treści w znacznym stopniu decyduje o postawie młodzieży wobec nauczania Kościoła. Monolog uniemożliwia skuteczną ewangelizację. Jedynie klimat dialogu i zaufania sprzyja wspólnemu poszukiwaniu i odkrywaniu prawdy, chociaż nie gwarantuje pożądanych rezultatów¹³.

Nieco inne założenia w zakresie nauczania religii zaplanowano w odniesieniu do uczniów wierzących. Ta grupa adresatów potrzebuje bowiem wsparcia w rozwoju świadomej i dojrzałej wiary. Lekcje religii stanowią dla uczniów wierzących okazję do kształtowania postawy otwartości wobec innych osób. Dają też możliwość zgłębiania zagadnień religijnych i internalizacji wartości¹⁴. Również uczniom niewierzącym lekcje religii dostarczają wielu możliwości w zakresie rozeznawania i wyjaśnienia osobistej postawy oraz konfrontacji własnych poglądów z orędziem ewangelicznym i świadectwem wiary chrześcijan¹⁵.

Uwzględniając powyższe zróżnicowanie adresatów nauczania religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych, zwraca się uwagę na doświadczenie młodzieży¹6. Uwidacznia się to w przekazywaniu różnych treści dotyczących człowieka w jego konkretnych odniesieniach do Boga, innych osób, samego siebie i otaczającej rzeczywistości. Zgodnie z założeniami programowymi w nauczaniu religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych zwraca się uwagę nie tyle na przekaz gotowych informacji, ile na przygotowanie uczniów do samodzielnego, rozumnego i krytycznego: korzystania z rozmaitych źródeł wiedzy, wartościowania oraz odnajdywania i wytyczania własnej drogi życiowej¹7. Akcentuje się też działania, w których nauczyciel religii nie przekazuje z góry zaplanowanych i wypracowanych odpowiedzi czy prawd, lecz wraz z uczniami uczestniczy w procesie odkrywania i analizowania poszczególnych problemów egzystencjalnych w świetle słowa Bożego. Dzięki tym czynnościom edukacyjnym uczniowie mogą nabywać umiejętności samodzielnego myślenia i działania oraz kształtują zdolność "do efektywnego realizowania zadań społecznych"¹8.

¹³ Zob. więcej o tym np. w: E. Okońska, *Nauczanie religii i edukacja: dialog czy duet monologów?*, "Edukacja" 2011 nr 2, s. 73-79.

¹⁴ A. Offmański, W kierunku katechezy ewangelizacyjnej. Polska katecheza młodzieżowa w latach 1945-2000, Szczecin 2000, s. 168.

¹⁵ DOK 75.

¹⁶ Tamże 116-117, 152-153.

¹⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego. Nowe wydanie*, Kraków 2010, s. 50-102 (odtąd skrót PPK 2010); Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010, s. 107-223 (odtąd skrót PNRRZK 2010).

¹⁸ A. Offmański, *Katechizowany podmiotem przemian kulturowych w nauce religii w szkole*, w: *Dzisiejszy katechizowany. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 19.

Dowartościowanie doświadczenia w nauczaniu religii wymaga respektowania zasady korelacji. Polega ona "na łączeniu orędzia Bożego z życiem ludzkim" oraz na integracji różnych aspektów nauczania religii. Odnosi się również do korelacji treści przekazywanych na lekcjach religii z zagadnieniami podejmowanymi podczas uczenia innych przedmiotów szkolnych²0. Istotną rolę odgrywa tu współpraca nauczycieli religii z wychowawcami, pedagogami i nauczycielami przedmiotów kształcenia ogólnego. Dzięki niej możliwe staje się podejmowanie dialogu interdyscyplinarnego w zakresie edukacji szkolnej oraz integrowanie działalności wychowawczej. Realizacja tego założenia napotyka na liczne trudności. Młodzież niechętnie przyjmuje wiadomości, które przekazuje nauczyciel religii. Często neguje je, odwołując się do informacji pozyskanych za pomocą nowych technologii informacyjnych, zwłaszcza internetu²1.

Stosownie do zakładanych celów nauczania religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych, tematyki zajęć, warunków zewnętrznych, właściwości uczniów i nauczyciela religii proponuje się dobór różnych metod, technik oraz środków dydaktycznych²². W związku z tym zwraca się uwagę na roztropne, mądre i twórcze wykorzystanie w toku lekcji religii zarówno elementów metodycznych, obecnych w nauczaniu innych przedmiotów szkolnych, jak też metod właściwych katechezie (np. biblijnych, liturgicznych), odpowiednio wkomponowanych w cały proces szkolnego nauczania religii. Poszczególne rozwiązania metodyczne stanowią jedynie element składowy lekcji religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych. Służą objawieniu i nawróceniu²³. Nie mogą zatem w niczym naruszać integralności orędzia ewangelicznego. Zawsze też wymagają dopełnienia przez modlitwę i świadectwo życia nauczyciela religii. Mądre towarzyszenie młodzieży w rozwoju wiary i kształtowaniu postaw chrześcijańskich dokonuje się bowiem przy udziale łaski Bożej i aktywności człowieka, o czym warto pamiętać, zastanawiając się nad brakiem skuteczności nauczania religii w szkole.

Cele, zadania i treści nauczania religii rzymskokatolickiej w zakresie motywowania młodzieży do chrześcijańskiego działania

Motywowanie młodzieży do chrześcijańskiego działania wiąże się wprost z przygotowaniem do świadomego uczestnictwa w misji Chrystusa. W obowiązujących dokumentach programowych nauczania religii w gimnazjum i szkołach

¹⁹ R. Murawski, *O nowy kształt katechezy młodzieży. Katecheza młodzieży według Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji*, w: *Rodzina – Szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003, s. 19.

²⁰ J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 115-116.

²¹ Zob. więcej o tym np. w: N. Gumeniuk, *Mass media a młodzież*, "Zeszyty Formacji Katechetów" 2009 nr 3, s. 75-79.

²² DOK 148.

²³ Tamże 149.

ponadgimnazjalnych kwestiom tym poświęca się wiele uwagi. Cele, zadania i treści odnoszące się do motywowania młodzieży do chrześcijańskiego działania traktowane są jako istotny element procesu nauczania i wychowania katechetycznego. Zostały zaplanowane w powiązaniu z formacją moralną i wprowadzeniem do misji. Ten obszar działalności katechetycznej ma bowiem bezpośrednie odniesienie do życia. Nie ogranicza się jedynie do czynności dydaktycznych. Przekaz pojęć etycznych, zasad moralnych i wartości chrześcijańskich stanowi podstawę działalności wychowawczej związanej z wdrażaniem młodzieży do przestrzegania Dekalogu i realizacji błogosławieństw. W gimnazjum autorzy dokumentów programowych nauczania religii zwracają uwagę na kształtowanie sumienia i postaw moralnych²⁴. Wiedza dotycząca życia moralnego, właściwego przeżywania miłości, realizacji powołania życiowego ma być pomocna w codziennym życiu. Autorzy dokumentów programowych nauczania religii w gimnazjum słusznie stwierdzają, że na podstawie posiadanej wiedzy uczeń powinien "wypracowywać względnie stałe zachowania, reakcje poznawcze [i] emocjonalne umotywowane wartościami najwyższymi"²⁵. Chodzi tu zwłaszcza o kształtowanie umiejętności oceny własnego postępowania w świetle przykazania miłości Boga i bliźniego. Za istotne uznaje się też uzdalnianie młodzieży do konfrontacji własnego zachowania z nauką Bożą i dokonywania odpowiedzialnych wyborów²⁶. Tak określone cele, zadania i treści zostają uzupełnione o założenia programowe związane z przygotowaniem młodzieży do podjęcia misji świadczenia o prawdach wiary i wartościach chrześcijańskich we własnym środowisku. W toku szkolnych lekcji religii zakłada się działania ukierunkowane na wspieranie uczniów w rozpoznawaniu form apostolstwa świeckich. Słusznie proponuje się omawianie różnych sposobów zaangażowania w apostolstwo świeckich i w tworzenie kultury. Młodzież bowiem ma posiąść wiedzę dotyczącą działalności apostolskiej chrześcijan w świecie. Informacje te są niezbędne w procesie motywowania uczniów gimnazjum do chrześcijańskiego postępowania w świecie. Stąd też – obok zaznajamiania uczniów z określoną, powiązaną z życiem młodzieży wiedzą – proponuje się stwarzanie sytuacji, sprzyjających podejmowaniu różnych form aktywności wymagających oceny rozpoznanych wartości i podejmowania odpowiedzialnych decyzji. Uczniowie są wspierani w nabywaniu umiejętności charakterystycznych dla osoby zdolnej postępować w życiu samodzielnie, odpowiedzialnie i zgodnie z Dekalogiem. Działania te zmierzają do przygotowania do podjęcia misji świadczenia o prawdach wiary i wartościach chrześcijańskich we własnym środowisku²⁷. Wśród wymienionych propozycji pomija się kwestie istotne dla współczesnej młodzieży gimnazjalnej, które warunkują jej sposób myślenia i działania. Należałoby więcej uwagi poświęcić nowym technologiom

²⁴ PNRRZK 2010, s. 122-123.

²⁵ PPK 2010, s. 52.

²⁶ Tamże; PNRRZK 2010, s. 122-123, 129.

²⁷ PPK 2010, s. 58.

informacyjnym, z których korzysta młodzież, komunikując się z innymi czy też kształtując własne poglądy i postawy w dziedzinie życia religijnego, także w kwestii apostolstwa. Nowe technologie informacyjne stanowią bowiem szansę, a jednocześnie zagrożenie dla ewangelizacji. Propagowane w internecie i w programach telewizyjnych style życia w znacznym stopniu są akceptowane przez młodzież, co znajduje wyraz w deklaracjach i opiniach wyrażanych podczas lekcji religii. Często pozostają w sprzeczności z nauczaniem Kościoła katolickiego. Chcąc skutecznie motywować młodzież do chrześcijańskiego postępowania, należy podejmować dialog na temat stylu życia lansowanego w mediach.

Wyżej opisane założenia programowe nauczania religii rzymskokatolickiej w zakresie motywowania młodzieży do chrześcijańskiego działania zostają poszerzone w szkołach ponadgimnazjalnych. Autorzy proponują nowe cele, zadania i treści, które stanowią kontynuację propozycji zawartych w dokumentach programowych edukacji religijnej w gimnazjum. Słusznie zwracają uwagę, zwłaszcza w III klasie liceum i szkoły zawodowej oraz w IV klasie technikum, na odkrywanie powołania chrześcijańskiego²⁸. Założenie to wynika wprost z natury nauczania religii na tym etapie edukacji. Dostosowane jest do właściwości psychicznych, potrzeb egzystencjalnych i sytuacji życiowej młodzieży. Świadczy o tym m.in. propozycja wspierania uczniów w nabywaniu umiejętności hierarchizacji zadań, jakie ma katolik względem rodziny i społeczności²⁹. Opisane – w ramach formacji moralnej – założenia wskazują również na dowartościowanie celów, zadań i treści dotyczących motywowania młodzieży do chrześcijańskiego działania. Autorzy dokumentów programowych nauczania religii rzymskokatolickiej w szkołach ponadgimnazjalnych wskazują bowiem na potrzebę doprowadzenia każdego ucznia do odkrycia godności ludzkiej i powołania, którym obdarzył go Bóg³⁰. Za istotne uznają "przygotowanie [młodzieży] do podejmowania samodzielnych decyzji w oparciu o motywację chrześcijańską, wypływającą z faktu przyjęcia chrztu i bierzmowania"31. W związku z tym zwracają uwagę na potrzebę integrowania orędzia chrześcijańskiego z ludzkim doświadczeniem poprzez ukazanie życia chrześcijańskiego jako drogi ku świętości oraz podejmowanie zagadnień z zakresu etyki małżeńskiej i rodzinnej³². Trafne są przy tym założenia dotyczące pogłębiania różnych treści antropologicznych i etycznych takich, jak np.: czyn moralny, człowieczeństwo jako dar zdany osobie ludzkiej, cnoty Boskie i cnoty kardynalne, sposoby pracy nad sumieniem, ograniczenia wolności człowieka, praca nad sobą. Z tym wiążą się kolejne kwestie. Dotyczą one bioetyki i etyki życia małżeńskiego. Autorzy podstawy programowej nauczania religii w szkołach ponadgimnazjalnych wskazują na

²⁸ PNRRZK 2010, s. 141-142, 163-164, 200-201, 218-219.

²⁹ PPK 2010, s. 72-73.

³⁰ Tamże, s. 75.

³¹ Tamże.

³² PNRRZK 2010, s. 164-165, 201-202, 219-220.

potrzebę wspierania młodzieży nie tylko w poznawaniu nauczania Kościoła katolickiego na temat: integracji seksualnej, AIDS, aborcji, antykoncepcji, eutanazji, transplantacji, klonowania, zapłodnienia in vitro, ale także w nabywaniu umiejętności oceny poszczególnych kwestii w świetle prawa Bożego. Wymienione założenia zostają uzupełnione o zagadnienia związane z mediami, reklamą, internetem i różnego rodzaju formami patologii społecznej³³. Trafne są przy tym propozycje wspierania młodzieży w rozwijaniu umiejętności oceny tych zjawisk. Podobne założenia można dostrzec w opisach dotyczących technik obrony przed manipulacją i pracy zawodowej³⁴. Wszystkie wyżej wymienione treści wiążą się wprost z chrześcijańskim działaniem. Młodzież w codziennym życiu obserwuje i poznaje poszczególne problemy etyczne, coraz częściej też przeżywa dylematy moralne. Uczestniczy także w sytuacjach wymagających podejmowania wyborów. W związku z tym istotne wydają się propozycje, które mają na celu ukazanie zasad życia w społeczeństwie i motywowanie młodzieży do zaangażowania w dzieło apostolskie. Dobrze zatem, że autorzy dokumentów programowych nauczania religii w szkołach ponadgimnazjalnych (zwłaszcza w III klasie liceum i w IV klasie technikum) planują zagadnienia związane z uczestnictwem chrześcijan w życiu społecznym i ze służbą ojczyźnie³⁵. W tym kontekście wskazują na znaczenie zasady dobra wspólnego w działalności polityczno-społecznej oraz na skutki braku poszanowania dla prawdy w życiu indywidualnym i społecznym³⁶. Trafne są również kolejne założenia programowe. Dotyczą one wspierania młodzieży w zrozumieniu wpływu poszanowania prawa własności na życie społeczne³⁷. Uczniowie mają nabywać umiejętność analizy wyżej wymienionych kwestii i ich oceny, co sprzyja kształtowaniu postaw prospołecznych. Niemniej istotne są również zagadnienia dotyczące świadczenia miłości w rodzinie, przebaczenia chrześcijańskiego i zaangażowania chrześcijan w dzieło apostolskie. Uczniowie zdobywający wiedzę na ten temat potrafią lepiej zrozumieć sens świadczenia o Jezusie Chrystusie w środowisku rodzinnym, szkolnym, rówieśniczym, a w przyszłości także w miejscu pracy. Łatwiej też przyjmują argumentację związaną z postawą, jaką chrześcijanin powinien zajmować wobec kultury masowej i elitarnej. Uzasadnione są zatem założenia dotyczące moralnego wymiaru kultury. Autorzy dokumentów programowych nauczania religii rzymskokatolickiej w szkołach ponadgimnazjalnych zwracają uwage na zagadnienia dotyczące kultury masowej i elitarnej³⁸. Za ważne uznają również ukazywanie katechizowanym uczniom arcydzieł i kiczu czy też argumentowanie, dlaczego chrześcijanin powinien dbać o kulturę języka³⁹. Pomijają jednak

³³ PPK 2010, s. 75.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 77-78.

³⁶ PNRRZK 2010, s. 155.

³⁷ PPK 2010, s. 78.

³⁸ PNRRZK 2010, s. 155, 186-187.

³⁹ PPK 2010, s. 78.

kwestie istotne dla współczesnej młodzieży, związane np. z ideologią *gender*. Nie uwzględniają też wpływów kultury postmodernistycznej, jakim podlega współczesna rodzina, a pośrednio także młodzież⁴⁰. Co ważne, pomijają odniesienie do praktyki, w której nauczyciel religii doświadcza trudności w procesie motywowania młodzieży do chrześcijańskiego działania. Kwestia ta zasługuje na szczególną uwagę w kolejnych opracowaniach programów nauczania religii czy też nowych serii podręczników do nauki religii.

Generalnie można stwierdzić, że według założeń programowych nauczania religii rzymskokatolickiej motywowanie młodzieży do chrześcijańskiego działania obejmuje aspekty poznawcze i wychowawcze, bez szczegółowego odniesienia do współczesnych kontekstów społecznych i kulturowych. Szerokie spectrum wiedzy, z jaką uczniowie zapoznają się podczas lekcji religii, sprzyja rozwijaniu umiejętności analizowania i wartościowania. Stanowi podstawę w procesie motywowania do podejmowania świadomych, samodzielnych i odpowiedzialnych czynów w środowisku społecznym, zgodnych z rozpoznanymi i zinternalizowanymi wartościami. Uczeń jest tu aktywnym podmiotem. Potrzebuje on nie tylko wiedzy, ale również odpowiedniego wsparcia w kształtowaniu postawy autentycznego, rozumnego wyznawania wiary w codziennym życiu. Motywowanie młodzieży do chrześcijańskiego działania nie polega bowiem na modelowaniu zachowań. Przeciwnie, wymaga świadomego i odpowiedzialnego korzystania ze zdobytych umiejętności w różnych sytuacjach życiowych. W centrum każdej aktywności katechizowanego ucznia powinna znaleźć się osoba Jezusa Chrystusa i Jego orędzie zbawienia. Otwartość młodzieży na Chrystusa i słowo Boże prowadzi do otwartości na drugiego człowieka i świat. Wyraża się m.in. w modlitwie, życiu sakramentalnym, we współpracy dla dobra wspólnego, bezinteresowności i poświęceniu oraz w praktykowaniu miłości Boga i bliźniego.

Sposoby motywowania młodzieży do chrześcijańskiego działania

Proponowane w dokumentach programowych nauczania religii rzymskokatolickiej cele, zadania i treści dotyczące motywowania młodzieży do chrześcijańskiego działania wymagają zastosowania odpowiednich rozwiązań metodycznych. W praktyce istotną rolę odgrywa organizowanie sytuacji edukacyjnych, podczas których katechizowani uczą się przez działanie i w toku działania. Może ono przybierać różne formy: zarówno lekcyjne, jak i pozalekcyjne czy też szkolne i pozaszkolne. Każda z nich stwarza różne możliwości w zakresie organizacji sposobów pracy uczniów. Zwykle są to formy zbiorowe, które pozwalają zasto-

⁴⁰ Interesujące analizy na temat funkcjonowania rodzin w ponowoczesności można znaleźć np. w: E. Wiszowaty, *Rodziny policyjne w ponowoczesności*, w: *Rodzina – mundur – służba*, red. Z. Kepa, A. Szerauc, R. Wiśniewski, Płock 2012, s. 41-66.

sować pracę w grupach i w parach, bądź indywidualne. Samo jednak zróżnicowanie organizacyjne uczniów nie wystarczy. Potrzebne są również odpowiednie metody aktywizujące, gdyż pozwalają one "budzić zaangażowanie, poszukiwać odpowiedzi na nurtujące i stawiane przez uczniów pytania"41 oraz rozwijać sprawności i kształtować nawyki. Służą też wdrażaniu młodzieży do chrześcijańskiego działania – najpierw w zespole klasowym (w grupie rówieśników), a następnie w rodzinie i otoczeniu. Stąd też autorzy dokumentów programowych nauczania religii rzymskokatolickiej w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych przypominaja o konieczności zastosowania w nauczaniu religii metod poszukujących (np. dramy, dyskusji, panelu, trybunału) i problemowych⁴². Zwracają uwagę na znaczenie rewizji życia. Słusznie za istotne uznają wzbogacenie zajęć z religii o środki dydaktyczne oparte na nowoczesnej technologii informacyjnej⁴³. Wymienione propozycje metodyczne są trafne i uzasadnione, stymulują bowiem aktywność własną młodzieży. Co ważne, przyczyniają się do nabywania umiejętności precyzowania myśli, wyrażania własnych opinii, argumentowania i wartościowania. Pomagają również w kształtowaniu zdolności pracy w zespole. Uczą odpowiedzialności za siebie i innych. Pomagają też w kształtowaniu woli⁴⁴.

W realizacji założeń programowych nauczania religii rzymskokatolickiej na szczególną uwagę zasługuje rozwijanie kreatywności młodzieży. Służą temu np. wspólne – katechety z uczniami – inicjatywy podejmowane w szkole, parafii i w najbliższym środowisku. Mogą one przybrać formę pozalekcyjnej i pozaszkolnej aktywności opartej na wolontariacie. Uczniowie organizują na przykład rozmate loterie dobroczynne i koncerty zespołów muzycznych, aktywnie uczestniczą w akcji zbierania plastikowych nakrętek i w zbiórce żywności dla ubogich rodzin. Mają też wiele okazji do włączenia się w różnego rodzaju akcje organizowane przez Caritas, parafie i organizacje pozarządowe. Zwykle działania te są podejmowane przez młodzież, która zadeklarowała swój udział w szkolnym kole "Caritas".

Również realizacja konkretnych projektów edukacyjnych sprzyja motywowaniu młodzieży do chrześcijańskiego działania. Skłania do analizowania, wartościowania, wyrażania własnych opinii, argumentowania i zaangażowania apostolskiego. Co ważne, młodzież może ćwiczyć się w praktykowaniu cnót (np. miłości, cierpliwości) oraz doświadczać radości płynącej z praktykowania miłości chrześcijańskiej w codziennym życiu.

Wyżej wymienione rozwiązania metodyczne wspomagają proces motywowania młodzieży do chrześcijańskiego działania. Dostarczają bowiem katechizowanym uczniom okazji do zastosowania rozpoznanej wiedzy w życiu. Sprzyjają też rozwijaniu zdolności wartościowania oraz uobecnianiu orędzia ewangelicznego

⁴¹ PPK 2010, s. 59, 79-80.

⁴² Tamże; PNRRZK 2010, s. 161, 198.

⁴³ PPK 2010, s. 59, 79-80.

⁴⁴ Tamże.

w codziennym życiu. Jednocześnie pozwalają młodzieży doskonalić umiejętność prowadzenia dialogu i współdziałania w grupie, a zarazem stymulują aktywność własną. Nie gwarantują jednak skutecznej realizacji założeń programowych w zakresie motywowania młodzieży do chrześcijańskiego działania. Proces ten bowiem zależy od wielu czynników zewnętrznych (np. wpływu środowiska rodzinnego, mediów), ale także od uwarunkowań podmiotowych (zainteresowań uczniów, preferowanych wartości, otwartości na Boga, umiejętności słuchania, samodzielnego myślenia i poszukiwania prawdy). Niemniej istotną rolę odgrywa modlitwa nauczyciela religii za katechizowanych. Stanowi ona "duszę każdej metody"⁴⁵ oraz uzdalnia do mądrego towarzyszenia uczniom w procesie odkrywania autentycznych wartości, którymi powinni kierować się w życiu.

Podsumowanie

Podczas nauczania religii rzymskokatolickiej w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych, zgodnie z teoretycznymi założeniami, mają być wypełniane różne zadania dydaktyczne i wychowawcze. Dotyczą one nie tylko przekazu wiedzy, ale także formacji postaw. Podczas działań podejmowanych na lekcji religii uczniowie mają zdobywać wiedzę niezbędną w postępowaniu motywowanym wiarą. Uczą się też wartościowania zachowań i rozwiązywania problemów egzystencjalnych na podstawie słowa Bożego i nauki Kościoła. Zdobyta przez uczniów wiedza stanowi źródło aktywności podczas zajęć lekcyjnych i pozalekcyjnych, a także w codziennym życiu. Stąd też autorzy dokumentów programowych nauczania religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych wielokrotnie zwracają uwagę na motywowanie młodzieży do chrześcijańskiego postępowania poprzez podejmowanie zagadnień z zakresu etyki życia indywidualnego, społecznego, politycznego, rodzinnego i organizowanie sytuacji edukacyjnych, które sprzyjają formacji postaw. Za istotne uznają pobudzanie młodzieży do refleksji, analizy i oceny rzeczywistości. Wskazują też na ważną rolę nauczyciela religii, który nie tylko przekazuje wiedzę, ale również tworzy warunki do chrześcijańskiego działania, wykorzystując formy i metody aktywizujące młodzież. Tak lekcje religii, jak też zajęcia pozalekcyjne i pozaszkolne są odpowiednim miejscem do udzielania zachęty, dodawania odwagi i rozwijania umiejętności. Istotne znaczenie ma tu świadectwo nauczyciela religii w zakresie apostolstwa w najbliższym środowisku, czyli jego własny przykład chrześcijańskiego zaangażowania.

Wszystkie wymienione działania należy potraktować jako propozycje inspirujące do poszukiwania kolejnych rozwiązań. Nie gwarantują one skuteczności, gdyż proces motywowania młodzieży do chrześcijańskiego postępowania, jak już wyżej zauważono, jest warunkowany wieloma czynnikami zewnętrznymi i we-

⁴⁵ DOK 156.

wnętrznymi. Pracy katechety towarzyszą różne ograniczenia i trudności, wprost związane z grupą uczniów, środowiskiem, współczesną kulturą i propagowanymi w niej ideologiami. Zakłócają one realizację założeń programowych nauczania religii. Świadomość tych przeszkód powinna skłaniać nauczycieli religii do nieustannego poszukiwania odpowiednich, dostosowanych do "znaków czasu" sposobów motywowania młodzieży do chrześcijańskiego działania.

Konieczne wydaje się zweryfikowanie teoretycznych założeń, opisanych w dokumentach programowych nauczania religii rzymskokatolickiej. Służyć temu mogą badania empiryczne z zastosowaniem kwestionariuszy ankiety. Na ich podstawie zostaną pozyskane opinie wybranych grup respondentów, niezbędne do zrekonstruowania doświadczeń młodzieży i nauczycieli religii w zakresie chrześcijańskiego działania. Takie dane należałoby wzbogacić o obserwację uczestniczącą i hospitacje lekcji religii. Pozwolą one rozpoznać aktualne problemy, zweryfikować teoretyczne założenia oraz wypracować nowe strategie motywowania młodzieży do chrześcijańskiego postępowania.

School Teaching of the Roman Catholic Religion as a Means of Motivating Young People to Christian Action

Summary

The teaching of the Roman Catholic religion at school involves a variety of didactic, educational and evangelizing measures. Among them special care is taken to support students in developing motivation for Christian action. The scope of this catechetical activity has been clearly defined in curriculum documents for religious education, referred to in the core curriculum of catechesis and the religious education syllabus.

The paper analyzes the teaching of the Roman Catholic religion at school as a means conducive to motivating young people to Christian action. First, the nature of the teaching of the Roman Catholic religion in middle school and high schools is indicated. In this context, attention is drawn to the core curriculum in the aspect of motivating young people to Christian action. The following factors are presented in a sequence: goals, objectives and content of religious education as well as guidance how to achieve the objectives of the curriculum related to the above-mentioned are of work of the religion teacher. A brief concluding section includes, besides a synthesis of the discussed points, indications concerning empirical research.

Keywords

teaching the Roman Catholic religion, motivating young people, Christian action, middle school, high schools, curriculum documents for religious education

Słowa kluczowe

nauczanie religii rzymskokatolickiej, motywowanie młodzieży, chrześcijańskie działanie, szkoła gimnazjalna, szkoła ponadgimnazjalna, dokumenty programowe edukacji religijnej, edukacja religijna

Bogdan Poniży, Między judaizmem a hellenizmem. Σοφία Σαλωμῶνος księgą spotkania, Wydawnictwo WT UAM, Poznań 2013, ss. 183.

Pod wymownym tytułem *Między judaizmem a hellenizmem. Σοφία Σαλωμῶνος księga spotkania*, najwybitniejszy polski badacz Księgi Mądrości przygotował do druku publikację, będącą dojrzałym owocem jego prawie czterdziestoletniego studium nad literaturą mądrościową w ogólności, a nad Księgą Mądrości w szczególności. Zarówno tytuł, jak i podtytuł wskazują na badania tej Księgi jako tekstu osadzonego w realiach judaizmu i hellenizmu jednocześnie. Zapowiedź w podtytule, że jest to "Księga spotkania", pozwala odkryć optykę samego Autora opracowania, który dostrzega w tej głęboko treściowo zakorzenionej w Starym Testamencie Księdze pojawiające się już inne spojrzenie, inny sposób myślenia, właściwy dla kultury hellenistycznej, który podprowadza ją ku Nowemu Testamentowi. Pojawienie się 20 procent słów niebiblijnych w tej księdze (335 na łączną liczbę 1734) czy stosowanie antonomazji, czyli pomijanie imion postaci historycznych, stały się impulsem dla ks. prof. B. Poniżego do bardziej szczegółowych badań, które ostatecznie potwierdziły, że Księga Mądrości jest rodzajem pomostu między Starym a Nowym Testamentem, że przełamuje ona etnocentryzm Starego Testamentu i wprowadza w rozumienie Nowego, zwłaszcza Ewangelii Janowej i soteriologii św. Pawła.

Książka ks. B. Poniżego, która ukazuje się po długiej serii publikacji tego badacza na temat Księgi Mądrości (w tym dzieła niewątpliwie najważniejszego: *Komentarza do Księgi Mądrości* – wydanego przez Edycję św. Pawła w Częstochowie w 2012 roku), składa się z siedmiu rozdziałów poprzedzonych rzeczowo napisanym wprowadzeniem; całość wieńczy zakończenie, spis bibliograficzny i streszczenie. Wszystkie rozdziały ukazują Księgę Mądrości bądź to na tle historycznym (rozdz. I) i religijnym (rozdz. III), bądź też wskazując na różne aspekty związane z powstaniem tej Księgi (rozdz. III) oraz problematyką dotyczącą jej strony formalnej (literackiej – rozdz. IV i VI) i treściowej (reinterpretacja w niej wielkich tematów Starego Testamentu – rozdz. V i ukazanie elementów judaizmu i hellenizmu wynikających z analizy Księgi Mądrości – rozdz. VII). W zakończeniu Autor przypomina te elementy judaizmu i hellenizmu, które stanowią o spotkaniu dwóch tak odmiennych światów w Księdze Mądrości, podkreślając jednocześnie liczne zbieżności między tą księga a księgami już Nowego Testamentu.

Monografia jest interesującym i rzetelnym opracowaniem podjętej problematyki, dającym wspaniałe świadectwo erudycji autora i jego głębokiego duchowego zaangażowania w jak najpełniejszy przekaz teologicznego przesłania Księgi Mądrości. Ksiądz prof. Poniży nie kryje swojej fascynacji Księgą Mądrości: ", bo Księga Mądrości jest tak piękna i bogata w znaczenia, że doskonale odczytuje się ją na wielu poziomach", a cel powstania tej książki jest dla niego równie jasny: "Aby zachwycić się pięknem i głębią Księgi Mądrości" ("Wprowadzenie"). Każdy rozdział ujawnia doskonałą orientację w pro-

blematyce, solidny warsztat biblijny, bazowanie na tekstach źródłowych i pasję przekazu autora, głęboko przekonanego chociażby o racjach pozwalających na datowanie czasu powstania tej księgi po roku 38 ery chrześcijańskiej, czyli po pogromach Żydów w Aleksandrii. Za częścią egzegetów (np. D. Winstonem, S. Chéonem, G. Scarpatem) Autor recenzowanej książki podziela pogląd, że w samym analizowanym przez niego tekście znajdują się odniesienia do panowania rzymskiego (zapoczątkowanego 1 sierpnia 30 przed Chr.), co w konsekwencji pozwala domniemywać, że księga ta powstała nie – jak dotychczas przyjmowano – przed rokiem 30 po Chr., ale właśnie w okresie rzymskiej obecności w Egipcie, "a więc w czasie prawie równoległym do nauczania Chrystusa", jak podkreśla we wprowadzeniu ks. Profesor. Do ustalenia historycznego kontekstu, co stało się przełomem w badaniach nad Księgą Mądrości, a jednocześnie kluczem do jej odczytania, którym posłużył się też autor niniejszego opracowania, stało się dzieło Filona z Aleksandrii *Flakkus* (wydane ostatnio w 2012 roku w tłumaczeniu polskim Ewy Osek w Krakowie).

Na uznanie zasługuje zebrana i wykorzystana bibliografia, w której nie zauważam żadnych istotnych braków, zarówno jeśli chodzi o istniejące opracowania w literaturze polskiej, jak i światowej.

Należy bardzo mocno podkreślić wielką przydatność tego studium nie tylko dla środowiska egzegetów, ale dla wszystkich pragnących zgłębić problematykę sapiencjalną. Ukazanie prostym, ale jednocześnie pięknym i precyzyjnym językiem naukowym szerokiego tła historycznego sprawia, że lektura tej książki staje się pasjonującym spotkaniem z realiami środowiska aleksandryjskiego, a przede wszystkim z Księgą Mądrości, odczytywaną w świetle najnowszych ustaleń uczonych. Przytoczone argumenty za powstaniem tej Księgi w pierwszej połowie I w. po Chr. pozwalają wyeksponować jej najważniejsze przesłanie o mocy przebaczania. Autor monografii z przekonaniem stwierdza: "[...] moc przebaczenia [...] promieniuje z tej Księgi. Ponad okrucieństwem pogromu, nieludzkim potraktowaniem Żydów, autor z myślą o prześladowcach, w pięknej skierowanej do Boga-Stwórcy modlitwie wyjaśnia główny cel tej Księgi: «By wyzbywszy się złości, w Ciebie, Panie, uwierzyli» (12,2)". Po lekturze tej książki czytelnik bez trudu w pełni podziela to przekonanie autora.

Omawiana monografia zawiera bogatą dokumentację faktograficzną, solidnie przekazaną wiedzę nie tylko z zakresu historii, ale także np. dotyczącą kształtowania się kanonu, etymologii czy teorii retoryki. Przede wszystkim jednak czytelnik może zetknąć się z głębokimi przemyśleniami Autora, opartymi na rzetelnych, długich badaniach naukowych dotyczących, jak można to odczuć niemalże z każdej strony, umiłowanej przez niego Księgi Mądrości.

W moim przekonaniu autorowi udało się w pełni osiągnąć cel, który sobie wyznaczył, a mianowicie wzbudzić autentyczne zainteresowanie tą najmłodszą Księgą Starego Testamentu i umożliwić doznanie głębokich, duchowych poruszeń inspirowanych jej przesłaniem tak bliskim już duchowi Nowego Testamentu.

Opracowanie z uwagi na zastosowaną metodę, wyprowadzane wnioski, podejście do tekstów biblijnych i pozabiblijnych przekazów literackich, ukazało znakomity warsztat pracy naukowej autora, odznaczającego się znaną od lat solidnością naukową i pasją. Cała książka jest napisana pięknym językiem polskim. Czyta się ją z dużym zainteresowaniem jako dzieło napisane przez świetnego znawcę tematu, a jednocześnie człowieka z pokorą oceniającego własny wkład: "Z pokorą przyznajemy, że to one [cytaty z Józefa Flawiu-

sza, Filona, Aleksandryjskiego, Strabona z Amazei i innych – A.R.S.], oczywiście poza cytatami z Księgi Mądrości, są w tej pracy najcenniejsze".

ADAM RYSZARD SIKORA

Paweł Krupa OP, *Une grave querelle. L'Université de Paris, les Mendiants et la Conception Immaculée de la Vierge (1387-1390)*, Instytut Tomistyczny, Warszawa 2013, ss. 343.

Opublikowana przez Wydawnictwo Instytutu Tomistycznego książka jest dysertacją doktorską o. Pawła Krupy OP, "Une grave querelle": le "Maledicta dies" de Jean Thomas, O.P. et le "Dialogus" d'Amelius de Lautrec: deux nouveaux documents pour l'histoire du conflit parisien autour de l'Immaculée Conception (1387-1390), błyskotliwie obronioną na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu "Angelicum" w Rzymie. Praca została uhonorowana nagrodą Henriego de Lubaca, przyznawaną przez Ambasadę Francji przy Stolicy Apostolskiej dla najlepszej pracy w języku francuskim napisanej na rzymskich uczelniach kościelnych. Otrzymane wyróżnienie pozwala przypuszczać, że mamy do czynienia z publikacją wartościową, godną naszej uwagi.

Pozycja zawiera edycję krytyczną tekstów dwóch dzieł *Tractatus de conceptione beatae Mariae virginis "Maledicta dies"* Jana Tomasza OP oraz *Dialogus de conceptione virginis Mariae* Ameliusza, biskupa Lautrec, powstałych pod koniec XIV wieku. Dzieła te zostały opatrzone obszernym komentarzem dotyczącym ich autorów, uprawianej przez nich teologii, kontekstu kulturowego epoki. Stąd książka ma następującą strukturę.

W rozdziale pierwszym (ss. 33-70) została ukazana sylwetka Jana Tomasza – autora traktatu *Maledicta dies*, jego życie we wspólnocie dominikanów paryskich, praca na uniwersytecie oraz okoliczności powstania traktatu. Rozdział następny (ss. 71-165) analizuje negatywne stanowisko Jana Tomasza wobec kwestii niepokalanego poczęcia, przedstawiając je na tle opinii teologów epoki: Eadmera, św. Bernarda z Clairvaux, św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu. W części trzeciej (ss. 167-197) ukazano naukę Ameliusza z Lautrec na temat okoliczności przyjścia na świat Najświętszej Maryi Panny zawartą w traktacie *Dialogus de conceptione Virginis Mariae*. Autor dokonał gruntownej analizy stanowiska biskupa z Lautrec w świetle średniowiecznej antropologii (grzech i natura), wykazując wpływ teologii Anzelma z Cantenbury na immakulistyczną doktrynę autora traktatu. Ostatnia część książki (ss. 199-299) prezentuje krytyczną edycję obydwóch traktatów. Publikację zamykają indeksy autorów średniowiecznych, wykorzystanych manuskryptów, cytatów z Pisma Świętego oraz wykaz autorów współczesnych.

Opublikowana książka jest wyjątkowa z kilku powodów. Po pierwsze, ponieważ zawiera edycję krytyczną dwóch traktatów autorów, będących świadkami teologicznej debaty o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny, jaka miała miejsce w XIV wieku: Jana Tomasza OP oraz Ameliusza z Lautrec.

Wydane dokumenty, zachowane jedynie w manuskrypcie Archiwum Miejskiego w Tuluzie, były do tej pory nieznane historykom teologii, dlatego ich publikacja z całą pewnością ubogaca literaturę przedmiotu oraz pozwala lepiej poznać kontrowersję związaną z niepokalanym poczęciem Najświętszej Maryi Panny.

Omawiana pozycja jest także cennym przyczynkiem do poznania teologii dominikańskiej w XIV stuleciu, szczególnie stanowiska dominikanów paryskich, skupionych wokół Jana Tomasza i Jana Monzona, uwikłanych w konflikt z władzami uniwersytetu. Stanowi ona znakomite studium, przedstawiające czytelnikowi niezbadaną do tej pory doktrynę Monzona, jak również krytyczne stanowisko czternastowiecznych dominikanów dotyczące niepokalanego poczęcia. Aby lepiej zrozumieć naukę zawartą w analizowanych traktatach, autor wprowadza czytelnika w kontekst konfliktu, prezentując dwa odmienne stanowiska wobec dyskutowanej kwestii, charakterystyczne dla szkoły franciszkańskiej i dominikańskiej. Jednocześnie ukazuje świetną znajomość średniowiecznej antropologii, w tym różnic pojawiających się w interpretacji kwestii natury grzechu pierworodnego, jego przekazu, zarzewia grzechu, uświęcenia Maryi itp.

Solidna znajomość średniowiecznych źródeł pozwoliła autorowi na modyfikację opinii rozpowszechnianych w bezkrytyczny sposób przez niektórych mariologów. Jako przykład wystarczy wymienić błędną i absolutnie nienadającą się do przyjęcia opinię Stefana De Fioresa, który uważał, że Tomasz z Akwinu pod koniec swojego życia stał się zwolennikiem niepokalanego poczęcia.

Studium jest również cenne z innego powodu. Polski dominikanin po raz pierwszy przedstawił kwestie, które nie były do tej pory poruszane w literaturze immakulistycznej (np. pojęcie *persona media* w odniesieniu do Maryi, wpływ stanowiska św. Bernarda z Clairvaux, wyrażonego w Liście 174, na doktrynę św. Tomasza z Akwinu).

Dzięki badaniom o. Pawła Krupy OP okazało się, że negatywne stanowisko dominikanów wobec niepokalanego poczęcia Maryi nie było jedynie konsekwencją problemu redemptio praeservans, krytykowanego przez dominikanów, lecz również innych, nie mniej istotnych kwestii.

Dziękując Wydawnictwu Instytutu Tomistycznego za opublikowanie tej ważnej pozycji, należy wyrazić nadzieję, że trafi ona do rąk wszystkich zainteresowanych Średniowieczem: mediewistów, historyków teologii, jak również mariologów.

BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ

Horst Bürkle, Schriften zum missionarischen Dialog: Erkennen und Bekennen, Geheimnis der Völker, Glaube sucht Begegnung, EOS Verlag Sankt Ottilien 2010, 2013, 2013.

Wskutek postępującej globalizacji współczesnego świata doszło do spotkania różnych religii, w związku z czym pojawiły się nowe wyzwania dla teologii. Powinna ona bowiem spojrzeć na religie niechrześcijańskie w świetle objawienia. Taki sposób refleksji zaowocował już powstaniem teologii religii. Według dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo i religie* (1997) niektórzy teologowie wyróżniają trzy koncepcje teologii religii: ekskluzywną, inkluzywną i pluralistyczną (I.2). Najbardziej znana, a może najbardziej "nagłaśniana", jest pluralistyczna teologia religii, której czołowym przedstawicielem jest John Hick¹. Właśnie do niej odnosi się deklaracja *Dominus Iesus* Kongregacji Nauki Wiary. Deklaracja odrzuca podstawowe tezy pluralistycznej teologii religii, które można w skrócie ująć jako: wielość objawień jednego Boga, a zatem wielość prawdziwych religii i w konsekwencji wielość ekonomii zbawienia. Powyższe zało-

żenia pluralistycznej teologii religii wykluczają misje. Według Jana Pawła II w misjach chodzi "o podstawową działalność Kościoła, zasadniczą i nigdy nie zakończoną. Kościół bowiem «nie może uchylać się od stałej misji niesienia Ewangelii ludziom – milionom mężczyzn i kobiet, którzy do tej pory nie znają Chrystusa, Odkupiciela człowieka. Właśnie to jest zadaniem specyficznie misyjnym, które Jezus powierzył i codziennie na nowo powierza swojemu Kościołowi»" (*Redemptoris missio*, 31). Natomiast w świetle pluralistycznej teologii religii misje są przejawem religijnego imperializmu przejawiającego się w tym, że wyznawcy jednej prawdziwej religii chcą narzucić wyznawcom innej, również prawdziwej religii, swoją religię. W parze z krytyką pluralistycznej teologii religii musi iść pozytywny wykład teologii religii o koncepcji inkluzywnej. Taki wykład przynosi trylogia Horsta Bürklego *Erkennen und Bekennen* (2010, ss. 716), *Geheimnis der Völker* (2013, ss. 785), *Glaube sucht Begegnung* (2013, ss. 506). Wszystkie trzy tomy łączy podtytuł: *Schriften zum missionarischen Dialog*.

Nieprzypadkowo edycję tej trylogii podjęło wydawnictwo w Sankt Ottilien. Jest to opactwo należące do kongregacji benedyktynów misjonarzy. Mnisi z Sankt Ottilien założyli w 1909 roku – jeszcze pod panowaniem Japończyków – klasztor w Tokwon, który obecnie leży na terenie Korei Północnej. W maju 1949 roku rząd komunistyczny rozwiązał tam wszystkie klasztory. Mnisi uciekli do Korei Południowej, gdzie w 1952 roku założyli nowy klasztor w Waegwan, w którym mieszka największa wspólnota benedyktyńska w całej Azji, licząca obecnie 136 mnichów.

Autor trylogii Horst Bürkle urodził się w 1925 roku w Niederweisel (w Hesji). Studiował teologię ewangelicką w Bonn, Tübingen, Köln i Nowym Jorku. Jego nauczycielami byli m.in. Karl Barth i Paul Tillich. W 1957 roku obronił doktorat w Hamburgu. W latach 1959-1964 był kierownikiem Akademii Misyjnej przy Uniwersytecie w Hamburgu. W 1964 roku uzyskał habilitację. W latach 1965-1968 wykładał teologię na Uniwersytecie w Kampali (w Ugandzie). W latach 1968-1991 był profesorem Uniwersytetu w Monachium, gdzie pełnił funkcję dyrektora Instytutu Misji i Nauki o Religiach na Wydziale Teologii Ewangelickiej. W latach 1973-1975 był prorektorem tegoż Uniwersytetu. Prowadził również wykłady gościnne na uniwersytetach w Kampali (w Ugandzie), Seulu (w Korei), Kioto (w Japonii) oraz Innsbrucku (w Austrii).

Najważniejsze pozycje książkowe H. Bürklego to: *Dialog mit dem Osten* (Stuttgart 1965), *Einführung in die Theologie der Religionen* (Farmstadt 1977), *Missionstheologie* (Stuttgart 1979), *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (Paderborn 1996)². Jest także współredaktorem *Lexikon für Theologie und Kirche* oraz niemieckiej wersji *Communio*.

Trylogia Schriften zum missionarischen Dialog zbiera wszystkie artykuły profesora, zarówno te z okresu luterańskiego, jak i katolickiego. Układają się one wokół dialogu w służbie misji. Teologia Horsta Bürklego przeszła życiową weryfikację. Jako misjonarza i misjologa musiał go boleśnie dotykać drastyczny spadek misyjnego zaangażowania Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Ten ból kierował go ku Kościołowi katolickiemu. To, nad czym pracował i czym żył, mógł odnaleźć w tym Kościele. Encyklika Jana Pawła II

¹ Zob. J. Hick, Gott und seine vielen Namen, Frankfurt am Main 2001.

² Szczegółowa bibliografia znajduje się w: *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle*, red. K. Krämer, A. Paus, Freiburg-Basel-Wien 2000, s. 749-771.

Redemptoris missio przypomniała całemu Kościołowi, że: "Misja Chrystusa Odkupiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca. Gdy u schyłku drugiego tysiąclecia od Jego przyjścia obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna i że w jej służbie musimy zaangażować wszystkie nasze siły. To Duch Święty przynagla do głoszenia wielkich dzieł Bożych: «Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciążącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!» (2 Kor 9,16). W imieniu całego Kościoła muszę powtórzyć to wołanie świętego Pawła" (1). Rezygnacja z misji oznaczałaby więc rezygnację z podstawowego zadania Kościoła: "Idąc więc, czyńcie uczniami wszystkie narody" (Mt 28,19).

Monachijskiego profesora można określić jako teologa misji Kościoła w świecie religijnego pluralizmu. W teologii religii H. Bürklego widoczne są trzy drogi wyznaczające teologiczną refleksję nad religiami: *via positiva seu affirmativa* – uznanie tego, co w innych religiach jest prawdziwe, dobre, szlachetne i święte; *via negativa seu critica et prophetica* – wykazywanie błędu w tym, co dotyczy czci Boga i godności człowieka; *via eminentiae* – wszystko, co dobre i prawdziwe w innych religiach, znajduje wypełnienie w Chrystusie. Te trzy drogi można zilustrować modlitwą o pokój w Asyżu. Przedstawiciele różnych religii modlili się w Asyżu o pokój, który przewyższa pokój będący tylko dziełem człowieka. Przedstawiciele Kościoła, biorąc udział w tej modlitwie, dali wobec świata świadectwo, że tym pokojem jest Chrystus (Ef 2,14).

Ponieważ Chrystus jest wypełnieniem tego, co dobre i prawdziwe w innych religiach, dlatego trzeba z tymi religiami prowadzić dialog, który ma swoją metodologię. Zazwyczaj w podejściu do innych religii zwraca się uwagę na elementy pozornie wspólne lub porównywalne. Tymczasem według H. Bürklego dialog międzyreligijny trzeba prowadzić z pozycji środka, którym dla chrześcijańskiej wiary jest tajemnica wcielenia. Monachijski teolog wyjaśnia to na przykładzie mistyki. Niedające się ująć w słowa i obrazy wewnętrzne doświadczenie mistyka wynika z kontekstu konkretnej religii. Nie można więc dopatrywać się w mistyce pewnego rodzaju metareligii, w której konkretne religie odnajduja swoja wyższa jedność. Dlatego też ten, kto wchodzi do hermeneutycznego koła rozumienia innej religii z gotową formułą jedności, zatracił już swoją teologiczną legitymację. Inną religię poddaje bowiem zasadzie interpretacji, która jest dla niej zupełnie obca. Dzieje się tak wszędzie tam, gdzie konkretne i praktykowane religie poddawane są sztucznemu postulatowi zasady jedności. U podstaw dialogu międzyreligijnego nie może więc stać gotowa formuła jedności. Celem bowiem dialogu nie jest zjednoczenie wszystkich religii. Dialog z religiami pozostaje na usługach misji. Profesorowi Bürkle obce są skrajności: misje zamiast dialogu lub dialog zamiast misji. Misje i dialog mają się do siebie tak, jak boska i ludzka natura Chrystusa, które są bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania, czyli tworzą jedność i równocześnie są niepomieszane. Dialog międzyreligijny ma służyć misyjnej działalności Kościoła.

Taki dialog międzyreligijny na usługach misji prowadził św. Paweł na ateńskim areopagu. W dialogu z Ateńczykami nie chodziło mu tylko o nawiązanie kontaktu lub solidaryzowanie się z religijnym pluralizmem swoich rozmówców, lecz chciał im ukazać właśnie poprzez dialog ziarna i promienie tkwiące w ołtarzu poświęconym nieznanemu Bogu i równocześnie zachęcić do przyjęcia Pełni, którą jest Chrystus: "Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając" (Dz 17,23). Właśnie dialog międzyreligijny ma dopro-

wadzić do Tego, którego wyznawcy różnych religii czczą, choć Go nie znają. Nie może więc być alternatywy: dialog albo misje. Dialog musi służyć misjom. Skoro religie nie-chrześcijańskie znajdują swoje wypełnienie w Chrystusie, to poprzez dialog trzeba ukazywać ich wyznawcom ziarna Słowa tkwiące w ich religiach, aby przyjęli to, co czczą, nie znając, aby w czczonym, ale nieznanym Bogu, rozpoznali Chrystusa i już świadomie czcili Tego, którego przedtem czcili nieświadomie. Dialog jest więc jednym z ważnych narzędzi misji. Podstawową misją Kościoła są bowiem misje, także w nowym religijnym i kulturowym kontekście współczesności. Na ten kontekst składa się również misyjność innych religii, zwłaszcza azjatyckich, oraz sekt. Byłoby to paradoksem, gdyby w sytuacji, gdy inne religie wysyłają swoich misjonarzy do chrześcijan, chrześcijanie przestali wysyłać swoich misjonarzy do wyznawców innych religii.

Oryginalność trylogii Horsta Bürklego polega na tym, że przynosi ona pogłębiony wykład inkluzywnej teologii religii, która nie wyklucza misji, ale inspiruje do nich, dając im narzędzie w postaci dialogu. Monachijski teolog dał już zarys teologii religii w wydanym w serii Amateka podręczniku: *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych* religii³. Trylogia *Schriften zum missionarischen Dialog* przynosi jednak szczegółowy wykład inkluzywnej koncepcji teologii religii. Można w niej odnaleźć Pawłowy motyw: teologia z misji i dla misji. Dzięki dziełu H. Bürklego misyjna działalność Kościoła otrzymuje wsparcie ze strony teologii, o co apelował Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*: "gorąco zachęcam teologów i tych wszystkich, którzy oddają się szerzeniu chrześcijańskiej myśli, by coraz bardziej służyli misjom" (36). Ponieważ trylogia *Schriften zum missionarischen Dialog* dotyczy istotnej misji Kościoła, dlatego powinna wzbudzić zdecydowanie większe zainteresowanie aniżeli pozycje z zakresu pluralistycznej teologii religii, które tę istotną misję Kościoła czynią zbyteczną. Powinna ona inspirować eklezjologów i misjologów oraz tych teologów, którzy zajmują się teologią religii.

BOGDAN FERDEK

³ Zob. H. Bürkle, Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii, Poznań 1998.